Akal Pensamiento crítico

LA IDEA DE COMUNISMO

THE NEW YORK CONFERENCE (2011)

Slavoj Žižek (ed.)



ALAIN BADIOU, ETIENNE BALIBAR,
BRUNO BOSTEELS, SUSAN BUCK-MORSS, JODI DEAN,
ADRIAN JOHNSTON, FRANÇOIS NICOLAS,
FRANK RUDA, EMMANUEL TERRAY, SLAVOJ ŽIŽEK

AKAL / PENSAMIENTO CRÍTICO

31



Diseño interior y cubierta: RAG

Título original:
The Idea of Communism. The New York Conference

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028

www.akal.com

ISBN: 978-84-460-3999-0

Depósito legal: M-15.608-2014

Impreso en España

Slavoj Žižek (ed.)

La idea de comunismo

The New York Conference (2011)

Traducción de
Juan Gorostidi Mungia y Francisco López Martín



Alain Badiou
Étienne Balibar
Bruno Bosteels
Susan Buck-Morss
Jodi Dean
Adrian Johnston
Frank Ruda
Emmanuel Terray
Slavoj Žižek

INTRODUCCIÓN

En 2011 fuimos testigos (y partícipes) de una serie de acontecimientos emancipadores que sorprendieron a todo el mundo, incluidos sus agentes: desde las primaveras árabes hasta el movimiento Occupy Wall Street, desde la revuelta griega hasta los disturbios en Reino Unido. Ahora, al cabo de un año, no pasa un día que no aporte nuevas pruebas sobre lo frágil e inconsistente que fue ese despertar, cuyas múltiples facetas muestran los mismos signos de agotamiento: el entusiasmo de la primavera árabe ha quedado enmarañado en soluciones de compromiso y en el fundamentalismo religioso; OWS ha perdido el ímpetu hasta el punto de que, en una buena demostración de la «astucia de la razón», el desalojo policial de Zuccotti Park y otros lugares donde se desarrollaron las protestas ha sido en realidad una suerte, pues ha servido para disimular la pérdida inmanente de energía. Y lo mismo sucede en todo el mundo: los maoístas de Nepal parecen superados por las fuerzas reaccionarias; el experimento «bolivariano» de Venezuela parece revertir en un populismo caudillista, etcétera.

¿Qué debemos hacer en tiempos como estos? Lo primero que hay que demostrar es que la insatisfacción sigue actuando soterradamente: la rabia se sigue acumulando y al final se desencadenará una nueva ola de revueltas. Por tanto, hay que dejar las cosas claras, situar estos acontecimientos en el contexto general del capitalismo global, es decir, mostrar cómo se relacionan con su antagonismo primordial. Este libro quiere ser una contribución a ese «mapa cognitivo» (Fredric Jameson) de nuestra constelación. Para ello, reúne las intervenciones que bajo el título «El comunismo: un nuevo comienzo» se expusieron en el marco de un congreso –el tercero de la serie, tras el de Londres en 2009 y el de

Berlín en 2010– dedicado al concepto de comunismo y celebrado en la Universidad Cooper Union de Nueva York entre el 14 y el 16 de octubre de 2011.

Slavoj Žižek

CAPÍTULO I

La idea comunista y la cuestión del Terror

Alain Badiou

Durante el siglo XIX, la idea comunista estuvo vinculada de cuatro formas diferentes a la violencia.

En primer lugar, la idea iba de la mano con la cuestión fundamental de la revolución. La revolución se concebía –por lo menos a partir de la Revolución francesa– como el acto violento por el que un grupo social, una clase, se despoja de la dominación impuesta por otro grupo u otra clase. Toda la imaginería revolucionaria se centraba –y en gran medida aún se centra– en la violencia legítima por la que el pueblo en armas alcanza el poder. Así, la palabra «comunismo» implicaba la palabra «revolución», en el sentido de una legitimación política e ideológica de la insurrección o de la guerra del pueblo, y, por tanto, de una violencia colectiva dirigida contra los explotadores y sus aparatos policiales y militares.

En segundo lugar, la idea comunista corría pareja con la represión desplegada por el nuevo poder popular contra los intentos contrarrevolucionarios encabezados por las antiguas clases dirigentes. Estos intentos se basaban en lo que quedaba de los antiguos aparatos de Estado. El propio Marx consideraba que era necesario un periodo de transición durante el que el nuevo poder popular, de clase obrera, destruyera completamente lo que quedaba de los mecanismos que constituían el Estado de los opresores. Denominó a este periodo «la dictadura del proletariado». Lo concibió como un periodo breve, desde luego, pero indudablemente violento, como indica la palabra «dictadura». Por tanto, la palabra «comunismo» entrañaba asimismo la legitimación de la violencia destructiva perpetrada por el nuevo poder.

En tercer lugar, la idea comunista fue de la mano –en este caso durante un prolongado periodo de tiempo– de distintos tipos de

violencia vinculados con la transformación radical no del Estado, sino de la sociedad en su totalidad: la colectivización de la tierra en el ámbito de la agricultura; la centralización del desarrollo industrial; la formación de un nuevo aparato militar; la lucha contra el oscurantismo religioso; y la creación de nuevas formas culturales y artísticas. En pocas palabras, la transición completa a un «nuevo mundo» colectivo creaba poderosos conflictos en todos los niveles. Había que aceptar grandes dosis de violencia, bajo la forma de coacciones ejercidas en masa, a menudo parecidas a auténticas guerras civiles, sobre todo en el mundo rural. «Comunismo» era a menudo el nombre de algo cuya construcción hacía que esta violencia fuese inevitable.

En cuarto y último lugar, todos los conflictos y dudas acerca del nacimiento de una sociedad completamente nueva, sin precedentes en la historia, se formalizaron como «la lucha entre dos formas de vida»: la forma de vida del proletariado y la de la burguesía, o la forma de vida comunista y la capitalista. Sin duda, esta lucha abarcaba todos los sectores sociales, pero también se propagó con furia dentro de los propios partidos comunistas. En el seno de las nuevas formas de poder se produjeron numerosos ajustes de cuentas. Por tanto, la palabra «comunismo» implicaba una violencia vinculada al control del poder por parte de un grupo estable y unido y, en consecuencia, la liquidación incesante –es decir, las purgas– de los adversarios reales o imaginarios.

Por todo ello se puede decir que la palabra «comunismo» tiene cuatro significados diferentes en relación con la violencia: la violencia revolucionaria, ligada a la toma del poder; la violencia dictatorial, ligada a la destrucción de los restos del antiguo régimen; la violencia transformadora, ligada al nacimiento más o menos forzado de nuevas relaciones sociales; y la violencia política, ligada a los conflictos en el interior del aparato del partido y del Estado.

En la historia real de las revoluciones de los siglos XIX y XX, estos cuatro tipos de violencia están, por descontado, completamente entrelazados, superpuestos, y resultan prácticamente indistinguibles entre sí, como ha sucedido desde la Revolución francesa. Considérese, por ejemplo, el espantoso episodio conocido

como «las masacres de septiembre». Una turba guiada por radicales asesinó a la mitad de la población carcelaria de París. En cierto sentido, este terrorífico episodio fue similar al de una sangrienta guerra civil. Sin embargo, como los masacrados eran prisioneros, la culpa recayó en el régimen revolucionario, en el Estado revolucionario. Además, para impedir que estos trágicos incidentes «espontáneos» se repitieran, el propio régimen asumió la responsabilidad de introducir un incremento sin precedentes de las medidas represivas policiales y jurídicas. Un incremento que provocó una violencia política generalizada y genuina, como demuestran las ejecuciones de Hébert y Danton y la liquidación de sus respectivos partidos. Así, las masacres de septiembre fueron sin duda una reacción violenta, motivada por el miedo a la traición, pero el Estado estuvo implicado tanto en sus causas como en sus consecuencias. Se puede decir, por tanto, que en este caso la violencia dictatorial y la violencia sangrienta de las masas estaban entrelazadas, pero que el régimen revolucionario, la política revolucionaria, intentó tener la última palabra.

Por otro lado, la violencia del Estado revolucionario puede ser selectiva en un principio, estar dominada por conflictos internos dentro de las facciones y los partidos dominantes y, más adelante, convertirse en una incontrolable violencia de masas. Esta es la impresión que sacamos de la historia del gran Terror estalinista que tuvo lugar entre 1936 y 1939. Las farsas judiciales fueron la escenificación del ajuste de cuentas entre los partidarios de Stalin y líderes bolcheviques bien conocidos como Zinóviev, Kámenev, Bujarin y muchos otros. Pero, finalmente, ese ajuste de cuentas dio paso a una purga de dimensiones gigantescas que se extendió por todo el país y afectó a cientos de miles de personas que fueron ejecutadas o que murieron en los campos de concentración. Esta purga sin precedentes acabaría llevándose por delante a la mayoría de sus responsables, entre ellos a Yezhov, líder del aparato represivo. En este caso, el Estado central parecía haber lanzado un proceso represivo del cuarto tipo –violencia política ligada a conflictos dentro del aparato central– que acabó convirtiéndose en una purga completa y generalizada y asemejándose a una salvaje guerra civil de exterminio.

No obstante, debe mantenerse la distinción entre, por un lado, la violencia espontánea de las masas, relacionada con actos de venganza clasista, símbolos brutales del nuevo equilibrio de poderes en la sociedad civil, y, por otro, la violencia del Estado, analizada y deliberadamente organizada por los líderes del nuevo régimen, que afectaba tanto al cuerpo político como a la sociedad en su conjunto. Debe señalarse, además, que, por muy brutal que fuera el primer tipo de violencia, ha sido el segundo el que, de Robespierre a Stalin, ha servido como un argumento sumamente efectivo para desacreditar a las revoluciones.

Denominemos, pues, «Terror» al momento de los procesos revolucionarios en el que el nuevo régimen toma medidas policiales y judiciales excepcionales tanto en su alcance como en su grado de violencia. Y afrontemos el siguiente problema: ¿existe una relación necesaria, en la historia real, entre la idea comunista y el Terror?

Como bien sabemos, se trata de una cuestión importante de la que depende casi exclusivamente la propaganda anticomunista. En su connotación habitual, la categoría de «totalitarismo» designa precisamente el Terror en cuanto inevitable resultado de las revoluciones cuyo principio manifiesto es el comunismo. El argumento subyacente es que la construcción de una sociedad igualitaria es una empresa tan antinatural, tan contraria a todos los instintos animales de la humanidad, que un avance en esa dirección es imposible sin una violencia atroz. En último término, la filosofía que sustenta esta propaganda se remonta a Aristóteles. Aristóteles estableció una distinción entre los movimientos naturales y los movimientos violentos en la naturaleza. La propaganda liberal amplía esta distinción a la economía, la política y la historia. Distingue entre movimientos naturales y violentos en la sociedad humana. La privatización de los recursos y de la riqueza, la competitividad y, en última instancia, el capitalismo se consideran fenómenos naturales, productos adaptables y resistentes de la naturaleza individual. La acción colectiva, la abolición de la propiedad privada y la construcción de una economía centralizada se ven como procesos puramente ideológicos, abstracciones que solo pueden imponerse mediante la violencia más extrema. Y esa vio-

lencia solo puede existir porque se ha establecido un Estado que difiere de la naturaleza real de la sociedad, un Estado absolutamente autónomo que, de hecho, solo puede mantenerse por medio del Terror.

Debemos dar una respuesta clara a este argumento. Sabemos que hay cuatro maneras de refutarlo desde la idea comunista y al alcance de los procesos políticos que se adhieren a ella: 1) la amplitud y la violencia de la represión, la existencia misma del Terror, pueden rechazarse; 2) su existencia puede aceptarse como principio, y tanto su alcance como su necesidad pueden admitirse; 3) puede considerarse que el Terror existió únicamente en virtud de circunstancias que hoy han desaparecido y que no poseen una conexión orgánica con la idea comunista; 4) por último, podemos contemplar la existencia del Terror como el síntoma de una desviación, de un error práctico de la política comunista, y considerar que pudo –o, más concretamente, que *debería*– haberse evitado. En resumen, o el Terror es una invención de la propaganda capitalista, o es el precio que hay que pagar por el triunfo de la idea, o estaba justificado por una especie de inmadurez revolucionaria que ya no es relevante, o no posee una conexión necesaria con el proceso político de la idea comunista, sea como principio o como resultado de las circunstancias.

Todas estas refutaciones de la propaganda liberal se basan en argumentos convincentes.

Durante todo el periodo de existencia de los estados socialistas, en particular de la Unión Soviética, las dos primeras teorías se enfrentaban entre sí. En los países de la Alianza Atlántica, la propaganda anticomunista empleó abundantemente lo que se sabía acerca de los represivos métodos estalinistas. Esta propaganda identificaba el poder soviético de la década de los treinta con los Juicios de Moscú, que sirvieron para eliminar a la vieja guardia bolchevique. En la década de los cincuenta concentró su atención en la existencia de campos de concentración en Siberia. Los partidos comunistas, por su parte, lo negaron todo. Y cuando las sentencias de muerte se hicieron evidentes –como en el caso de los Juicios de Moscú–, no dudaron en insistir en que se trataba solo de un puñado de traidores y espías a sueldo de gobiernos extranjeros.

A finales de la década de los cincuenta dio comienzo un proceso bien diferente, con el informe de Kruschev ante el Vigésimo Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética. Para empezar, con el fin de establecer el principio de una ruptura con el periodo estalinista, los líderes soviéticos admitieron que el Terror había existido en la década de los treinta, aunque sin reconocer sus enormes dimensiones. A continuación, la propaganda democrática occidental se centró en el Terror como una necesidad inmanente de la visión comunista del mundo; un precio exorbitante para una utopía sin fundamento en la realidad.

Por increíble que parezca, la interpretación occidental, promovida por la camarilla de los «nuevos filósofos» en Francia, se convirtió en la interpretación de referencia, especialmente durante las dos últimas décadas del siglo XX. Entretanto, se dio un proceso de disolución del «socialismo realmente existente», que culminó, como sabemos, con una Rusia embarcada en una versión del capitalismo de Estado y una China que se desarrollaba velozmente bajo el paradójico liderazgo de un partido que aún se denomina «comunista»; un capitalismo despiadado, muy similar al de la Inglaterra del siglo XIX. Estos dos países, que están participando en una especie de convergencia global hacia el capitalismo más brutal, no tienen ninguna razón apremiante para discutir la propaganda anticomunista basada en las pruebas del Terror. Por este motivo, la denominada teoría «antitotalitarista», que considera el Terror como el resultado inevitable de la ascensión al poder de la idea comunista, ya no posee adversarios en ningún país, y nadie defiende ya la idea. Es como si la idea del comunismo, asociada definitivamente con el Terror, se hubiera convertido rápidamente en un planeta muerto dentro del universo histórico.

La verdad, en mi opinión, no reside en que la revelación del Terror (los libros de Solzhenitsyn en particular) provocara la muerte de la idea comunista. *Al contrario, fue el continuo debilitamiento de la idea comunista lo que hizo posible el consenso antitotalitario en torno a la noción de que hay un vínculo necesario entre la idea y el Terror*. El momento decisivo de este momentáneo *impasse* de la idea comunista fue el fracaso de la revolución cultural china, que había intentado revivir la idea comunista fuera de los confines del partido

y del Estado por medio de una movilización general de los estudiantes y de la joven clase obrera. La restauración del orden estatal bajo Deng Xiaoping hizo sonar el toque de difuntos por una secuencia de la existencia de la idea, a la que podemos denominar la secuencia del régimen de partido único.

En la actualidad, la principal tarea no es admitir la evidencia del Terror y su extraordinaria violencia. Los trabajos publicados al respecto han sido numerosos, sobresalientes e indiscutibles. De entre ellos quisiera destacar el gran libro de Getty *La lógica del terror: Stalin y la autodestrucción de los bolcheviques (1932-1939)*. Más bien, la tarea consiste en examinar –y posiblemente en interrogar o en destruir– la teoría del consenso, que achaca toda la responsabilidad del Terror a la idea comunista.

De hecho, propongo el siguiente método: reemplazar el debate entre las teoría 1) y 2) por un debate entre las teorías 3) y 4). Dicho de otro modo: después de una primera secuencia histórica en la que la reacción burguesa afirmó que la idea comunista era criminal y el bando comunista negó la existencia de cualquier clase de Terror y de una segunda secuencia histórica en la que el antitotalitarismo afirmó que había un vínculo orgánico entre la idea comunista, utópica y letal, y el terror de Estado, ahora debería comenzar una tercera secuencia en la que se afirmaran simultáneamente cuatro aspectos: a) la necesidad absoluta de la idea comunista en oposición a la barbarie ilimitada del capitalismo; b) la naturaleza innegablemente terrorista del primer esfuerzo para encarnar esta idea en un Estado; c) los orígenes circunstanciales de este Terror; y d) la posibilidad de un despliegue político de la idea comunista orientado precisamente hacia una limitación radical del antagonismo terrorista.

El meollo de la cuestión, desde mi punto de vista, radica en que, por más que el acontecimiento revolucionario se encuentre de muy diversas formas en *el origen* de toda encarnación política de la idea comunista, su regla o su modelo, sin embargo, *no* es este. *Considero el Terror como la continuación de la insurrección o de la guerra mediante los instrumentos del Estado*. Pero incluso aunque tenga que pasar por esas vicisitudes, la política de la idea comunista no se reduce y no debe reducirse a la insurrección o a la guerra. Su ver-

dadera esencia, la raíz del nuevo momento político que construye, tiene como principio rector no la destrucción de un enemigo, sino la resolución positiva de las contradicciones del pueblo, la construcción política de una nueva configuración colectiva.

Para sustentar este aspecto de una manera más firme, debemos comenzar de nuevo a partir de las dos últimas hipótesis acerca del Terror. Incluso si las cifras citadas por la propaganda anticomunista que hoy suscita consenso resultan a menudo absurdas, debemos admitir sin reservas la violencia y el alcance del Terror estalinista. Debemos considerarlo un aspecto vinculado a las circunstancias bajo las que se acometió la creación –históricamente inaudita– de un régimen inspirado en la idea comunista, del régimen de los Estados socialistas. Estas circunstancias fueron la matanza a escala mundial por las guerras entre imperios, la existencia de una serie de feroces guerras civiles y la ayuda de los poderes extranjeros a las facciones contrarrevolucionarias. Hubo una carencia cada vez mayor de cuadros experimentados, estoicamente políticos, cuyos mejores miembros se vieron pronto arrastrados por el torbellino. Todo esto creó una subjetividad política constituida por un imperativo superyoico y una ansiedad crónica. La incertidumbre, la ignorancia y el miedo a la traición fueron factores decisivos del ambiente en el que los líderes tomaron sus decisiones, al menos hasta donde ahora sabemos. Esta subjetividad, a su vez, hizo que el principio capital de acción consistiera en tratar cualquier contradicción como si fuera un antagonismo, como si representara un peligro mortal. La costumbre de matar a cualquiera que no fuera de tu bando, nacida con la guerra civil, arraigó en un Estado socialista permanentemente asombrado de su victoria.

Todo esto no tiene que ver con la idea comunista en sí misma, sino más bien con el proceso concreto del primer ensayo de esa idea en la historia. Debemos empezar desde cero, armados con el conocimiento sobre el posible resultado de ese experimento. Debemos mantener que no existe por principio una relación entre la idea comunista y el Terror de Estado. Incluso me atrevo a hacer una analogía que me granjeará las críticas de algunos. ¿Estaba la idea cristiana ligada en un principio a la Inquisición o a la visión de San Francisco de Asís? La cuestión solo puede decidirse desde una

verdadera subjetivación de la idea. No obstante, solo podemos liberarnos del destino circunstancial de la idea comunista –a saber, el terrorismo del régimen de partido único, moldeado por la metáfora de la guerra– desplegándola en las circunstancias actuales.

Sin embargo, para acometer esta tarea disponemos de una base histórica sobre la que me gustaría hablar; me refiero a las llamativas diferencias existentes dentro del mismo modelo, el régimen de partido único, entre los experimentos chino y soviético.

Los aspectos comunes de ambos experimentos son evidentes. En ambos casos, la revolución triunfó en un país de dimensiones formidables, mayoritariamente rural, en el que la industrialización apenas había comenzado; esa victoria, además, se produjo en medio de una guerra mundial que había debilitado enormemente al Estado reaccionario. En ambos casos, la responsabilidad de encabezar el proceso fue asumida por un partido comunista bien disciplinado y conectado con un gran número de elementos militares. En ambos casos, al frente del partido y, por tanto, de todo el proceso, estaban unos intelectuales formados en el materialismo dialéctico y en la tradición marxista.

Sin embargo, las diferencias entre los dos experimentos son enormes. En primer lugar, la base popular de los bolcheviques estaba formada por obreros de las fábricas y por soldados que se habían apartado del aparato militar oficial, mientras que la base popular del partido chino incluía ciertamente a obreros, pero estaba dominada en su mayor parte por campesinos, especialmente en el aparato militar –el Ejército Rojo, responsable de «llevar a cabo las tareas políticas de la revolución», como Mao subrayó de forma elocuente–. En segundo lugar, la victoria de la revolución en Rusia adquirió la forma de una breve insurrección centrada en la capital y las ciudades, a la que siguió una terrible y anárquica guerra civil en las provincias, con la intervención de fuerzas militares extranjeras; por el contrario, en China primero se produjo una sangrienta derrota de las insurrecciones urbanas basadas en el modelo soviético y, más tarde, en los tiempos de la invasión japonesa, un larguísimo periodo de guerra popular, apoyada por remotos bastiones provinciales en los que se estaban ensayando nuevas formas de poder y organización. Solo al final de todo, una breve guerra de corte

clásico, con grandes batallas en campo abierto, destruyó el aparato gubernamental y militar del partido reaccionario.

Lo que más me llama la atención es que la confrontación entre el poder y la experimentación política que se dio en ambos países no es en absoluto similar y que la diferencia radica esencialmente en el aspecto temporal. Básicamente, la revolución soviética se caracterizó por la convicción de que todos los problemas eran urgentes y que esta urgencia obligaba a tomar decisiones radicales y violentas en todos los ámbitos. La insurrección y las atrocidades de la guerra civil controlaron el momento de la política, incluso cuando el Estado revolucionario ya no tenía que hacer frente a una amenaza inmediata. La revolución china, por el contrario, estaba estrechamente vinculada con el concepto de «guerra prolongada». Se trataba de un proceso, no de una súbita toma del poder por la fuerza. Lo más importante era discernir las tendencias de largo alcance. Y, sobre todo, el antagonismo tenía que calcularse con la máxima precisión. En la guerra popular había que anteponer la preservación de las propias fuerzas a los ataques gloriosos pero inútiles. Y esta preservación tenía que ser flexible, si la presión enemiga era demasiado grande. Aquí, en mi opinión, tenemos una visión estratégica: el acontecimiento crea una posibilidad nueva y no un modelo para la sustanciación real de esa posibilidad. Es posible que al principio hubiese urgencia y violencia, pero las fuerzas que surgieron de este enfrentamiento probablemente estuvieron guiadas por una especie de paciencia flexible, por un avance a largo plazo que podía forzar un cambio de terreno sin por ello rehabilitar la regla absoluta de la urgencia insurreccional o de la violencia implacable.

Pero ¿qué forma adopta, desde un punto de vista político, la preservación de las fuerzas frente a la dominación? El Terror no puede, en verdad, resolver el problema. Por supuesto, impone cierta clase de unidad, pero una unidad débil, una unidad de miedo y pasividad. A la postre, la preservación de las propias fuerzas, y, por tanto, la unidad de esas fuerzas es siempre el medio de resolver los problemas internos dentro de un ámbito político dado. *Y lo que muestra la experiencia es que*, *a la larga*, *ni la acción antagónica*, *basada en el modelo militar o policial y dirigida contra los enemigos*,

ni el Terror dentro de tu propio bando pueden resolver los problemas creados por tu existencia política. Dichos problemas tienen que ver con los métodos relativos a lo que Mao denominó «la gestión apropiada de las contradicciones del pueblo». Y Mao insistió durante toda su vida en que tales métodos eran completamente distintos de los métodos relativos a las contradicciones antagónicas.

Sostener que la política de tipo comunista busca soluciones a los problemas políticos es algo de máxima importancia. La política de tipo comunista es una actividad inmanente, que se desarrolla bajo el signo de una idea compartida, y no una actividad determinada por coacciones externas como la economía o los formalismos legales del Estado. En último término, no hay problema político que no se reduzca al problema de la unidad de orientación sobre una cuestión colectivamente definida como la más importante en un momento o situación dados. Incluso una victoria sobre el enemigo depende de la unidad subjetiva propia de los vencedores. A largo plazo, la clave de una gestión victoriosa de los antagonismos se basa en la gestión correcta de las contradicciones del pueblo, cosa que, asimismo, constituye la auténtica definición de democracia.

El Terror afirma que solo la coerción estatal puede hacer frente a las amenazas que sufre la unidad del pueblo en un periodo revolucionario. Naturalmente, esta idea gana el apoyo subjetivo de muchos cuando el peligro es enorme y la traición está generalizada. Pero debe entenderse que el Terror no es nunca la solución a un problema, precisamente por ser la supresión del problema. El Terror dista bastante de la idea, en la medida en que reemplaza la discusión de un problema político, situado en la frontera entre la idea y la situación, por un manejo brutal de la situación, que engulle la relación colectiva con la idea junto con el problema. El Terror considera que, mediante el ostensible desplazamiento de lo que denomina «equilibrio de poderes», los parámetros del problema podrán también ser desplazados, haciendo así posible una solución. En último término, sin embargo, todo problema suprimido por la fuerza, incluso el problema que representan los traidores, está destinado a regresar. Acostumbrados a soluciones que son únicamente soluciones nominales, los funcionarios estatales

reproducirán internamente la traición a la idea que han desterrado externamente. Cuando la idea, en vez de situarse en los problemas planteados por la situación, sirve para justificar la abolición terrorista de estos problemas, queda en cierto sentido incluso más debilitada que cuando sufre ataques frontales.

Es fácil ver, pues, que todo depende de la capacidad de proporcionar a la formulación y la resolución de los problemas el tiempo preciso para evitar en la medida de lo posible el cortocircuito terrorista. La principal lección que se deduce de las revoluciones del siglo pasado se puede expresar así: el tiempo político de la idea comunista nunca debe competir con el tiempo establecido de la dominación y de sus urgencias. Competir con el adversario siempre conduce a la mera apariencia de fuerza, no a la fuerza real. Porque la idea comunista no compite con el capitalismo: se halla en una relación completamente asimétrica con él. Como mostraron las dramáticas condiciones que acompañaron su materialización, los planes quinquenales soviéticos y el Gran Salto Adelante de Mao eran elaboraciones forzadas. Las consignas del tipo «alcanzar a Inglaterra en quince años» implicaban una manipulación, una perversión de la idea y, en último término, la obligación de aplicar el Terror. Existe una lentitud necesaria, de carácter democrático y popular, que es propia del momento de la gestión correcta de las contradicciones del pueblo. De ahí que el hecho de que la gente trabajara lentamente, y a veces no demasiado, en las fábricas socialistas, al igual que se sigue haciendo en Cuba, no sea una cosa tan terrible. Era solamente –es solamente– una forma de protesta ante el mundo del capital. El tiempo de trabajo no puede medirse de la misma forma cuando se lo relaciona con la producción de plusvalías –es decir, con los beneficios de la oligarquía– que cuando procura estar en armonía con una nueva visión de cómo debería ser la vida de las personas. Nada es más importante para los comunistas que manifestar que su tiempo no es el tiempo del capital.

Como conclusión, podemos decir que el Terror, lejos de ser una consecuencia de la idea comunista, en realidad proviene de una fascinación por el enemigo, de una rivalidad mimética con él. Y este efecto posee dos vertientes.

En primer lugar, confunde las condiciones de la confrontación militar con el enemigo –a saber, la insurrección o la guerra–, que son las condiciones del acontecimiento de la liberación, con las condiciones de la construcción afirmativa de un nuevo orden colectivo bajo el signo del poder de la idea. Podemos decir que el Terror es el efecto de establecer una ecuación entre el acontecimiento y las consecuencias del acontecimiento, consecuencias que constituyen la totalidad de la realidad del proceso de una verdad, una realidad orientada por un cuerpo subjetivo. En resumen, diremos que el Terror es una fusión entre el acontecimiento y el sujeto en el interior del Estado.

En segundo lugar, el efecto de competir con el capitalismo conduce gradualmente a que la idea sea pura y llanamente abandonada a favor de una especie de violencia paradójica que consiste en desear obtener los mismos resultados que el capitalismo, cuando lo que realmente se deseaba –y para lo que hasta cierto punto se habían creado todas las condiciones necesarias– era *no* obtener los mismos resultados. Lo que esa violencia destruye en especial es el tiempo de la emancipación, cuya escala pertenece a la vida de la humanidad, no a la del ciclo de beneficios del mercado. Al final, terminamos con gente como Gorbachov o como los actuales líderes chinos, cuyo único propósito es ser admitidos en el pequeño grupo que representa a la oligarquía capitalista internacional. Gente que ante todo desea el *reconocimiento* de sus supuestos adversarios. Gente para la cual la idea ya no significa nada. Gente para quien el propósito de toda diferencia ha sido conquistar el poder en la identidad. Podemos ver, entonces, que el Terror ha acabado por ser una renuncia, precisamente porque no ha permitido la preservación de las fuerzas y su transformación; porque no ha dedicado la mayor parte de su tiempo, como debe hacer todo pensamiento político, a esa preservación; porque no ha *politizado* constantemente al pueblo en el ejercicio de una serie de poderes locales y centrales de amplio alcance, en la capacidad para deliberar de manera eficiente. Solo el movimiento de «toma del poder» o el movimiento de «ocupación» de Mayo del 68 –como los de hoy en Egipto o en Wall Street– representan un primer acercamiento a esa politización que crea sus propios lugares y su propio tiempo.

La renovación de la idea comunista, que es la tarea del siglo que ahora está comenzando, será una renovación en la que la urgencia revolucionaria quedará reemplazada por lo que podría denominarse su estética, en el sentido kantiano de la palabra. Lo que queremos no es introducir un cambio, aunque sea violento, en el *statu quo*, sino que todo lo existente se curve en un nuevo espacio, en un espacio con otras dimensiones. Así descubriremos aquello de lo que la idea carece, una carencia de la que la furiosa impaciencia del Terror fue tanto la causa como el precio; así descubriremos la absoluta independencia tanto de los lugares como del tiempo de la idea.

CAPÍTULO II

El comunismo como compromiso, imaginación y política

Étienne Balibar

Lo primero que deseo hacer es agradecer a los organizadores del congreso su invitación. Y en particular quiero expresar mi profunda gratitud a Alain Badiou: no solo porque no pueda estar con nosotros en persona durante este congreso, que había organizado en estrecha comunión espiritual con Slavoj Žižek, y esté pasando por dificultades, sino porque esta noche me hallo entre ustedes únicamente por su insistencia personal y repetida. Alain y yo somos viejos amigos, casi desde que me encontré por primera vez con él, aunque en aquel entonces yo estaba demasiado impresionado por su precoz maestría filosófica y la diferencia de edad constituía una barrera infranqueable, por escasa que pueda parecer al cabo de cincuenta años. Poco después de que él se decidiera, con una actitud totalmente espontánea y generosa, a unirse al pequeño grupo de filósofos agrupados en torno a Althusser, de inmediato nos dio un nuevo impulso, al tiempo que hacía gala de un igualitarismo absoluto. Ninguno de nosotros podría jamás olvidar aquello. A lo largo de los años, Alain y yo hemos tenido grandes discrepancias, tanto filosóficas como políticas, que han provocado ásperas disputas entre ambos (ocurrió de nuevo no hace mucho, cuando después de que yo declinara de un modo un tanto agresivo su propuesta de participar en el congreso sobre la idea de comunismo celebrado en Berlín en 2010, me escribió para decirme que me las había arreglado para no estar nunca allí donde «las cosas ocurren realmente», tras lo cual los dos nos sentimos obligados a explicar al otro por qué lo que cada uno pensaba era de escaso valor). Pero hemos conseguido ser fieles el uno al otro; atesoro los recuerdos más emotivos de sus muestras de solidaridad y de cariño y me he beneficiado intelectualmente siempre que me he involucrado con sus ideas o disputas. Me en-

tristece que no esté aquí esta noche, pero intentaré actuar como si estuviera y dirigirme a él como si pudiera responderme e incluso rebatirme.

El título que había propuesto para mi intervención con tan solo una vaga idea sobre cómo desarrollarlo en detalle –«El comunismo como compromiso, imaginación y política»– me ha llevado a elaborar una argumentación en la que confronto mis propias reflexiones con las propuestas de algunos de nuestros contemporáneos, auténticos protagonistas del debate en torno al «nuevo comunismo», entre los que se encuentran Badiou y Žižek. Como quizá se podría esperar de un filósofo profesional, dicha argumentación sigue un modelo clásico. Se trata del modelo kantiano de las tres preguntas trascendentales (o quizá solo casi trascendentales), aunque no estén planteadas en un orden clásico. La primera pregunta, relativa al tema del *compromiso*, podría expresarse así: *¿quiénes somos los comunistas?*, *¿qué es lo que esperamos los comunistas?* Dicho en términos más tajantes, ¿qué es lo que desean/deseamos? La respuesta que daré, cuyas implicaciones trataré de argumentar tanto como pueda en tan breve espacio de tiempo, es la siguiente: los comunistas/nosotros desean/deseamos *cambiar el mundo para transformarse/transformarnos.* Como pueden observar, empleo un sujeto cambiante en el enunciado; esta ambigüedad es parte del problema que se debe debatir. Y empleo fórmulas que pertenecen a una tradición marxista bien conocida, que en parte coinciden con nuestra «idea del comunismo», aunque un tanto modificadas. Estas dos características formales reaparecerán en las siguientes preguntas. La segunda pregunta, relativa al tema de la *imaginación*, es la siguiente: *¿en qué piensan/pensamos los comunistas?*, o, para ser más precisos, *¿qué es lo que piensan/pensamos por anticipado*, en el sentido de «anticipaciones del entendimiento»? Y la respuesta es: *los comunistas interpretan/interpretamos a nuestro modo el movimiento real que supera (aufhebt) el capitalismo* y la sociedad capitalista basada en la producción y el intercambio de mercancías, o «modelada» según este tipo de producción e intercambio. Dicho de otra forma, los comunistas interpretan/interpretamos a nuestro modo la realidad de la historia en curso. Por último, la tercera pregunta casi trascendental es la siguiente: ¿qué es lo que los co-

munistas están/estamos haciendo?, o, mejor dicho –recuperando las diferentes traducciones del término *conatus* empleado por los filósofos clásicos– ¿qué *intentan/intentamos*, *se esfuerzan/nos esforzamos*, *luchan/luchamos por hacer*? Propondré la siguiente respuesta: los comunistas participan/participamos en diferentes «luchas» de emancipación, transformación, reforma, revolución, civilización; pero no «organizamos» esas luchas, sino que las «desorganizamos».

Y ahora, sin más preámbulos, examinemos la primera pregunta, la pregunta por el compromiso comunista. Si la planteo de esta forma, en relación con esperanzas y deseos (o tal vez sueños), es porque quiero explicar de inmediato en qué sentido considero que una propuesta esencial de lo que Alain Badiou denomina la «hipótesis comunista» es incuestionable: a saber, la primacía de la relación entre *idea* y *subjetividad*, y, en consecuencia, el carácter intrínsecamente «idealista» del discurso comunista, por muy distorsionado o negado que dicho carácter parezca cuando el comunismo se presenta como un discurso «materialista» (aunque sospecho que, bajo ciertas condiciones, el materialismo no es sino uno de los nombres del idealismo). Pero también quiero explicar por qué creo que algunas de las consecuencias de este hecho irrefutable son, como mínimo, problemáticas. No obstante, decir que las consecuencias son problemáticas no equivale a rechazar la premisa, sino solo a exigir una reflexión filosófica sobre ellas.

La verdad de la fórmula primordial de Badiou según la que los comunistas «viven por una idea» (o responden a la llamada de una idea y adaptan a sus vidas al modelo que esta proporciona) se podría inferir pura y simplemente de los ejemplos que conocemos de sujetos, tanto individuales como colectivos, que consideramos que han sido comunistas –porque *ha habido comunistas;* no son una raza completamente nueva sobre la faz de la tierra–, incluyendo, repito, aquellos que, por cualquier razón, buena o mala, rechazaron el término. Todos eran idealistas, tanto en el sentido ordinario como técnico de la palabra: soñaban con otro mundo y estaban dispuestos a sacrificar buena parte de su vida –cuando no su vida entera– por sus convicciones, como diría Max Weber. Esto es realmente cierto en lo que concierne a Marx, uno de los casos más evidentes

de idealismo práctico en la historia de la filosofía y la política. Después de décadas de intentos por parte de algunos comunistas –no de todos, pero sí de algunos de los más auténticos– para presentar la búsqueda del comunismo como un proceso «sin sujeto», ya va siendo hora de decir que una rosa es una rosa, y no una bicicleta, y que «el comunismo sin sujeto» encubre una contradicción performativa. Pero lo que hace del comunista un sujeto diferente a los demás es principalmente su compromiso con una idea determinada, que, por supuesto, es también un ideal. No obstante, podemos añadir un argumento adicional, más especulativo: por definición, el objeto o el objetivo ideal del deseo comunista no es algo que forme parte del estado actual de las cosas. En último término, hay una *diferencia*, una distancia que puede convertirse en un abismo, entre *lo que hay* y *lo que habrá* o podría haber, y es en este hiato donde el sujeto sitúa su deseo. Citar la famosa definición de Marx que aparece en *La ideología alemana*, una obra sobre la que volveré más adelante –«el comunismo es el movimiento real que supera el actual estado de las cosas»–, no cambia en nada la situación, ya que los sujetos pueden resistirse al movimiento o contribuir a él, y contribuyen únicamente si lo desean, sean cuales sean las condiciones, materiales o espirituales, que puedan facilitar o incluso alumbrar esta orientación subjetiva. Por tanto, el idealismo es la condición para el compromiso comunista o, mejor aún, es el nombre filosófico de tal compromiso. Pero, una vez dicho esto, debemos examinar cuidadosamente las implicaciones de este hecho ideológico, una a una y paso a paso, tarea que tal vez nos haga ver que el rigor de la idea de Badiou, alejada de lo que he denominado la «contradicción performativa», va acompañado de cierta ceguera, o de cierto rechazo a concebir todas sus consecuencias. A mi juicio, esto afecta al lugar que ocupa el comunismo en un «mundo de ideas», a las consecuencias subjetivas de las convicciones idealistas (*fidelidades* o *lealtades*, en su terminología), o a la identificación con los requisitos y los imperativos de una idea, y sobre todo a las modalidades del «ser en común» bajo la interpelación de esa idea, lo cual adquiere especial importancia en el caso de la idea comunista, pues dicha idea es precisamente *la idea del ser en común* en su forma más pura. Pero seamos muy cuidadosos al respecto.

Unas pocas palabras, para empezar, sobre el lugar del comunismo en el mundo de las ideas. El comunismo no es la única idea, ni siquiera en el sentido tajante de una idea de lo *inexistente que debería existir*, según la cual el actual estado de las cosas podría ser diferente, superar sus limitaciones o contradicciones, hacer la vida radicalmente distinta, etc., o podría representarse *bajo una apariencia distinta*, siguiendo un movimiento anticipatorio sobre el que volveré más adelante. Y ni siquiera es la única idea en el sentido aún más tajante de una idea que posee el carácter ontológico y epistemológico de lo absoluto, a saber, la coincidencia de la señal de lo verdadero y de lo bueno –y probablemente también, por esa razón, de lo bello–. No estoy sugiriendo que en nuestro mundo intelectual haya un número infinito de esta clase de ideas, pero lo cierto es que, como mínimo, existen algunas, que intentaré enumerar: justicia, libertad, bien, amor, humanidad, naturaleza, lo universal, la verdad misma, belleza, pero también democracia, paz –y también guerra, en la forma de la eterna *polemos* «que todo lo engendra»–, el mercado –como forma ideal de un sistema autorregulado de intercambios universalmente beneficioso, nunca materializado en la práctica, pero que siempre puede anhelarse y por el que pueden sacrificarse ciertos intereses–, incluso la nación –o más bien el pueblo–. E incluso la propiedad. Es importante darse cuenta de que recibimos todas estas ideas a través de significantes, más en concreto de significantes-amo, que colocan al sujeto deseante en una relación de dependencia con respecto a él, por muy libremente que se escojan. Desde este punto de vista, el comunismo nada tiene de especial; intentaremos reflejar este elemento en la *constitución de la subjetividad* en relación con las ideas, en la medida en que estas tienen nombre o pasan a través de significantes. ¿Qué hacer con esta multiplicidad? Sería tentador explicar (mediante una especie de platonismo simplificado, con connotaciones teológicas) que todas las ideas absolutas, o eternas, como diría Badiou, son, de hecho, idénticas, o constituyen *nombres diferentes* para el mismo absoluto. Pero, en nuestro caso, esa explicación carece de valor, puesto que difumina las distinciones –e incluso las *oposiciones*– que otorgan sentido a la idea de comunismo y que explican *el tipo de deseo subjetivo* que esta idea provoca,

o el tipo de imperativo que ella «enuncia». La idea de comunismo carece de sentido si significa lo mismo que la idea de propiedad, o la idea de mercado puro, que son, sin embargo, «ideas» en el mismo sentido ontológico y epistemológico. Ciertamente, Badiou tiende a sugerir que el comunismo es *la única idea* en el auténtico sentido del término, o la idea de las ideas (como la justicia, la idea de bien, en la filosofía platónica), y que, a la inversa, esa *idea* –o, en relación con todo esto, más bien ese «ideal»– y el *comunismo* son términos sinónimos. Y, en consecuencia, las demás ideas o bien son otros nombres, quizá parciales, para el comunismo (tales como igualdad, o justicia, o lo universal), o bien son *simulacros* de la idea comunista (como el mercado); el caso de la idea de la democracia resulta dudoso… Esta conclusión podría ser una manifestación de ingenuidad filosófica, una expresión del compromiso personal de Badiou con el comunismo, la pasión que se adueña de su propio deseo, etc. Pero creo que existe una razón más poderosa para ella: Badiou no desea exponer las características del comunismo desde fuera, de una manera distanciada o incluso relativista, sino desde dentro, como una elucidación fenomenológica de su manifestación o revelación intrínseca. La idea revela su auténtico carácter solo al sujeto que desea su realización, y este es el carácter que interesa al «sujeto comunista». Sin embargo, surge entonces un problema: es imposible analizar y comparar lo que diferencia un compromiso comunista de otros compromisos, que también pueden ser racionales o místicos, civilizados o fanáticos, etcétera.

Aplacemos por un momento esta comparación y volvamos a la *especificidad* de la idea comunista. Creo que podemos expresarla diciendo que lo que los comunistas (nosotros) desean (deseamos) es *cambiar el mundo* (como escribió Marx, aunque él no inventara la idea, que es típicamente poskantiana y además tiene precedentes en la tradición gnóstica). Pero, más exactamente, quieren cambiar el mundo –lo que significa, al menos en una primera aproximación, el mundo social e histórico, «el conjunto de las relaciones sociales»– *radicalmente*, por lo que (sigo utilizando ciertas formulaciones marxistas) *los seres humanos cambiarán* (o surgirá «un nuevo hombre», en tanto que el «hombre» no es más que el resultado

inmanente de sus propias condiciones o relaciones). O, para decirlo de otro modo, *la vida de los seres humanos*, es decir, *nuestra propia vida*, cambiará. Es importante subrayar este *telos*, implícito en la combinación de los dos «cambios», porque, desde el punto de vista comunista, cambiar el mundo carece de interés si ello no conduce a una nueva forma de vida en la que el ser humano, en tanto que *«esencia» relacional*, se convierta en algo diferente, invirtiendo las características de la vida bajo el capitalismo (en especial, la competitividad ilimitada, y, por tanto, la permanente categorización de los individuos conforme a su poder o su valor, acompañada, en los casos límite, por la eliminación de los individuos inútiles o «carentes de valor»); pero cambiar al ser humano implica cambiar el mundo, si por «mundo» entendemos el mundo social. Ahora bien, en esta articulación hay una disimetría causal, que confiere sin duda a la idea comunista un carácter *escatológico*, y hay también un efecto retroactivo o reflexivo, que le permite diferenciarse de una *escatología religiosa*, a pesar de sus evidentes afinidades, en particular con las religiones volcadas en la perspectiva de la *redención* (no me refiero a legados históricos, sino a analogías lógicas). Voy a expresar este efecto retroactivo, o dimensión reflexiva de la idea del comunismo, que es una dimensión *práctica* (y aquí, de nuevo, la determinación idealista es obvia), de la siguiente manera: aunque el surgimiento de los «hombres nuevos» (o de la nueva vida humana) es posible solo si el mundo cambia, el mundo puede cambiar solo si los sujetos se liberan, se emancipan de las determinaciones del mundo existente, o al menos están ya comprometidos con un proceso de autoemancipación. De lo contrario, se necesitaría alguna clase de redentor. En consecuencia, la dimensión práctica –aunque subjetiva y reflexiva– de la que estamos hablando es asimismo una dimensión «secular», en un sentido relativamente simple del término. Corresponde a una *Verwirklichung* [realización] que es asimismo una *Verweltlichung* [secularización]. Es *este mundo* el que cambia, y lo hace en *este mundo* –no en un ámbito ultramundano–, que, no obstante, se está volviendo radicalmente diferente: y cambia a través de la acción inmanente de sus «hombres», de sus «sujetos» (o también, por emplear una terminología diferente, más abiertamente política,

de sus «ciudadanos»). Recordemos de nuevo a Marx (en sus *Estatutos Generales de la Asociación Internacional de los Trabajadores*, 1864): «La emancipación de las clases trabajadoras será la tarea de los trabajadores mismos». Marx habla de trabajadores, pero confiere claramente una dimensión universal al término. Esto podría parecer enigmático, o tal vez tautológico, pero podemos ofrecer otra formulación, que está lejos de ser inocente (en especial porque explica parcialmente *a contrario* el fracaso de tantos «intentos comunistas»): el *compromiso con la idea de comunismo* (o con la realización de la idea de comunismo) es un compromiso que *solo existe en común*. Los «sujetos» comunistas se comprometen (*negativamente*, para empezar, en forma de la supresión, de la crítica de su ser «individualista», de su afán de poder, dominación, desigualdad) para convertirse en *agentes* de una transformación colectiva del mundo, cuyo resultado inmanente será un cambio de su propia vida (que ese cambio sea necesario o contingente, transitorio o duradero, es otra cuestión, que dejaré aquí de lado, junto con todo lo relativo a la modalidad y a la temporalidad).

Quizá seamos ahora –pese a la brevedad de esta descripción, que no deja de ser en parte alegórica– capaces de comprender mejor lo que engendra al mismo tiempo la fuerza y el carácter problemático de la comprensión de Badiou de las consecuencias del idealismo que acertadamente ha reafirmado. Hay algo extraño en el hecho de que Badiou se refiera frecuentemente a una herencia lacaniana que debe preservar, cuando de hecho prácticamente invierte la articulación de la posición de sujeto y la acción del significante como «causa» del sujeto, tan importante para Lacan (y desde luego, *a fortiori*, detrás de Lacan existe, guste o no, un legado freudiano del análisis del «efecto de comunidad» de la identificación de los sujetos con un ideal común o «modelo» *[Vorbild]* del que estos derivan su ideal del yo compartido)[1]. Es como si, para Badiou, los sujetos comunistas, o los sujetos *en lo absoluto*, fueran también sujetos «absolutos», cuya subjetivación no está *causada* por el significante que «reconocen» como el significante-

[1] Para abordar esto, deberíamos examinar con más precisión las diferencias entre *idea* e *ideal*, y su relación diferencial con el «objeto» de deseo.

amo, sino *separada* de su conflicto con lo real. La heterogeneidad de lo simbólico y de lo real se convierte en una pura posibilidad de liberación. Escribe Badiou: «Es en la operación de la idea donde el individuo encuentra la capacidad de estar formado "como un sujeto"»[2]. Esto podría proporcionar una justificación para la hipótesis de que la idea comunista es distinta de cualquier otra (y que, por tanto, el compromiso, la identificación con el ideal comunista, funciona en los sujetos de una forma completamente distinta a cualquier otra clase de compromiso, como, por ejemplo, con la idea de la república, o de la ley, o del mercado), si bien hay una gran probabilidad de que la justificación sea tautológica: los demás compromisos serían heterónomos, implicarían una sujeción a los significantes-amo de los que dependen y por los que se nombran, mientras que el compromiso comunista sería autónomo o, si se prefiere una terminología menos kantiana, consistiría en una especie de *autointerpelación* del individuo como sujeto. Sin embargo, hemos de tener en cuenta lo que se ha manifestado como la determinación singular de la idea comunista, a saber, el hecho de que su «imperativo» es una realización del «ser en común» con vistas a prepararse para el mundo del bien común. Y la dificultad se hace doble, tanto en el plano subjetivo como en el plano histórico.

Resulta de lo más sorprendente comprobar que, para caracterizar el «efecto comunitario» propio del comunismo como actividad militante y como ideal realizable en el mundo, Badiou tiene una acentuada preferencia por un adjetivo que está lejos de ser inocente. El adjetivo en cuestión es *intenso*, y remite, por tanto, al concepto de *intensidad*. Por ejemplo: «Llamaremos *singularidad* a un lugar cuya intensidad de existencia es máxima»[3]. Se trata de una *existencia* cuya «intensidad» está maximizada, pero lo está porque demuestra ser incompatible con una separación o un ais-

---

[2] C. Douzinas y S. Žižek (eds.), *The Idea of Communism*, Londres, Verso, 2010, p. 239 [de esta obra existe una traducción parcial en lengua española: A. Hounie (comp.), *Sobre la idea del comunismo*, Buenos Aires, Paidós, 2010]; véase también una formulación más explícita en A. Badiou y S. Žižek (eds.), *L'idée du communisme*, vol. II, París, Lignes, 2011, p. 13.

[3] A. Badiou, *The Communist Hypothesis*, Londres, Verso, 2010, p. 215.

lamiento de los sujetos mismos. Y aquí Badiou no puede sino volver a los conceptos (o tal vez a las alegorías) utilizados en la tradición teológica para describir, precisamente, la «intensa» participación de los sujetos que trascienden su individualidad al trascender cualquier forma de relación de poder y de subordinación jerárquica para hacerse miembros del «cuerpo glorioso»… que es el de un nuevo sujeto colectivo en política[4]. Y no es casual que aquí Badiou insista también en la «importancia vital de los nombres propios para toda política revolucionaria»[5] y se lance a una provocadora defensa del denominado «culto a la personalidad» de los líderes carismáticos (Mao mejor que Stalin, por supuesto), dado que representan una proyección encarnada de los poderes de insurrección del pueblo y constituyen una función «ultrapolítica» de la idea, que consiste en «crear el *nosotros*» (nosotros, el pueblo; nosotros, los revolucionarios; en última instancia, nosotros, los comunistas). No digo que esto sea absurdo o que no tenga nada que ver con la idea de comunismo, en nombre de lo que denominé hace un momento su carácter esencialmente «secular» (en el sentido en que «secular» se refiere a *mundanal*): todo lo contrario. Pero sí digo que revela el carácter problemático de la noción de idealismo que Badiou tiende a hurtar al debate. El actual retorno de la idea de comunismo, considerada desde el punto de vista de sus consecuencias en la formación de un «nosotros» colectivo dispuesto a preparar las condiciones de su propio cambio esencial, a un modelo latente de iglesia (aunque sea alegórica y aunque no sea el modelo de un aparato eclesiástico *institucional* o *corpus juridicum*, sino de lo que los teólogos denominaron «la iglesia invisible»), posee no solo determinaciones simbólicas, sino también poderosas razones históricas. Estas tienen que ver con la conciencia de las consecuencias de otro modelo que gobernó buena parte de la actividad política de los comunistas durante los siglos XIX y XX, a saber, el modelo del *ejército* (empezando por la propia palabra «militantes», empleada ya por la iglesia) y, más en general, el modelo del *Estado*, o del «contra-Estado», por decirlo

[4] A. Badiou, *The Communist Hypothesis*, cit., pp. 244-245.
[5] *Ibid.*, p. 249.

así. Ese retorno cumple una función «purificadora» o «catártica». Pero creo que sería importante reconocer que todo esto tiene efectos ambivalentes.

Se podría ofrecer una presentación simplificada de toda la historia en estos términos: como la sociedad moderna, llamada también capitalista, ha desarrollado una *forma extrema* de «individualismo», que en la práctica implica la desafiliación de los individuos y la eliminación de toda protección contra la competitividad y la soledad, y ha «compensado» esta «disolución» de las formas de solidaridad e intentado «controlar» sus efectos conflictivos y violentos (también llamados «lucha de clases» o «guerra social») mediante la construcción de poderosas «comunidades imaginarias», como la *nación*, o incluso *la comunidad racial*, los sujetos comunistas se han visto permanentemente comprometidos en la búsqueda de una forma de comunidad y de un sentimiento de comunidad que fuera *más intenso* y *más desinteresado* que cualquiera de estas «comunidades imaginarias» («el proletariado es la primera clase de la historia que no busca imponer sus intereses particulares», escribió Marx). La comparación con la nación es, de hecho, la más importante, desde un punto de vista histórico y analítico. La descripción de Badiou del hacerse colectivo (y, por tanto, del hacerse revolucionario, en un «enclave» histórico determinado, siempre muy impredecible) del compromiso con la idea comunista (descripción que, en verdad, debe mucho a distintos autores, desde san Pablo hasta Sartre, pero nada, curiosamente, a Hegel o a Freud) constituye una especie de *inversión* del célebre argumento desarrollado por Carl Schmitt: el mito nacional es más fuerte que el mito comunista a la hora de distinguir al amigo del enemigo y maximiza la intensidad de la comunidad de amigos. Para Badiou es el «mito» comunista o *el poder colectivizador de la idea* el que es siempre más intenso, más «invisible», al basarse más en el amor que en el odio (un argumento sorprendentemente similar al discurso de Negri, con quien Badiou está, por lo demás, en profundo desacuerdo; en este congreso hemos oído que ahora ambos comparten la referencia a san Francisco de Asís). Pero me pregunto si esto sustrae la relación constitutiva entre el sujeto y la idea comunista de todo esquema de identificación, representa-

ción, alienación o interpelación (comoquiera que Freud, Hegel, Lacan o Althusser la hubieran denominado) o si, por el contrario, exige un análisis adicional de la dialéctica de *sujeción y subjetivación* que existe en el comunismo, como existe en todo compromiso, aunque sea bajo formas que no pueden reducirse a un único modelo preexistente.

Tendré que ser muy esquemático al reflexionar sobre la segunda pregunta, porque quiero reservar cierto espacio para la tercera, por más que, en cierto sentido, sea esta la que requiera las lecturas y comparaciones más detalladas. Si se me presenta otra ocasión de continuar en esta misma línea, intentaré ser más explícito. Así que les pido permiso para ofrecer aquí una descripción del argumento y una declaración de sus intenciones, más que el argumento mismo. Formulé la segunda pregunta de esta manera: ¿qué es lo que los comunistas (qué es lo que nosotros los comunistas, constituidos en un «nosotros» mediante nuestro compromiso común con lo que acertadamente Badiou denomina una idea) *piensan/pensamos por anticipado* sobre la historia en gestación, de la que son/somos parte (parte resistente o subversiva, podríamos decir), siempre situados en aquello a lo que Foucault (quien ciertamente no era comunista) dio el nombre pascaliano de *punto de herejía*? Responderé tentativamente: los comunistas *interpretan/interpretamos a nuestro modo* el movimiento que supera al capitalismo (por no decir que los comunistas *especulan/especulamos* sobre ello). Podría haber dicho: los comunistas *anticipan* a su modo las modalidades de la «crisis» del capitalismo y las oportunidades abiertas por esa «crisis», cuya característica principal es precisamente lo impredecible de su resultado. Estoy jugando conscientemente con los términos de la tesis undécima sobre Feuerbach de Marx, para sugerir que su primera parte, a través de una especie de némesis histórica, ha actuado sobre la segunda. La «interpretación» fue únicamente reprimida: regresó tan pronto como el «cambio revolucionario» o *el cambio del cambio* –que es quizá la descripción más plausible de una revolución, es decir, no una continuación de la orientación y de los instrumentos del cambio espontáneo del capitalismo, sino una discontinuidad, una reorientación encaminada a otros objetivos, y una «inversión» de los «medios» de transformación dialéc-

tica (como diría Hegel), desde los estados y los líderes hasta las masas de vulgares «hombres sin cualidades»– desplegó su ambigüedad, su incertidumbre o su conflictividad intrínsecas. Pero esto no es un hecho negativo, una inversión catastrófica; al contrario, está profundamente asociado con dos características del *pensamiento comunista* que requieren una elaboración epistemológica sistemática.

La primera de esas dos características es que el pensamiento comunista, al reflexionar sobre la crisis del capitalismo con la perspectiva de «insertar» sujetos colectivos en su desarrollo, se puede describir como un empeño permanente de proyectar la imaginación política en el ejercicio racional del entendimiento, empeño al que intento aplicar la categoría kantiana de *anticipación* (no soy el único que lo hace). Una anticipación no es una *predicción* en el sentido en que las «ciencias sociales» positivistas intentan elaborar predicciones, bien a gran escala histórica, bien dentro de los límites de un modelo cuidadosamente aislado o de un sistema de simplificaciones metodológicas (casi siempre gobernadas implícitamente por imperativos prácticos, es decir, políticos). Tampoco es un llamamiento *profético* o un anuncio caracterizados por la intemporalidad repetitiva y la indeterminación histórica (lo que, de hecho, explica su irresistible poder sobre cierta categoría de sujetos). Más bien es un intento de identificar en el presente las limitaciones que son asimismo los «límites de la experiencia posible», ante los que la reproducción de las estructuras existentes, la continua realización de las tendencias en boga o la capacidad de aplicación de las soluciones existentes a las crisis y contradicciones se demuestran imposibles, y que, por tanto, requieren acciones heterogéneas. En el congreso de Berlín celebrado el año pasado hallo una hermosa formulación al respecto elaborada por Slavoj Žižek:

> una percepción de la realidad histórica no como un orden positivo, sino como un «no-todo», como una textura inacabada que se dirige a su propio futuro. Es esta inclusión del futuro en el presente, su inclusión como ruptura dentro del orden del presente, lo que hace del presente un no-todo ontológicamente incompleto y pulveriza así el

autodespliegue evolutivo del proceso de desarrollo histórico; en resumen, es esta ruptura lo que distingue la historicidad propiamente dicha del historicismo[6].

La segunda característica importante del pensamiento comunista es que las tendencias se han visto siempre acompañadas de contratendencias, tanto en el pensamiento como en la historia, circunstancia que Althusser nunca se cansó de repetir. Probablemente exista una ligazón intrínseca entre ellas: el conflicto «material» de las tendencias y contratendencias en la historia o en la sociedad se expresa teóricamente –aunque no lo haga de forma directa o adecuada– en forma de anticipaciones antitéticas de las transformaciones del presente. Por tanto, solo en la medida que describimos y debatimos cuidadosamente una pluralidad de interpretaciones (de las que somos parte nosotros mismos) que tienden a divergir más que a converger hacia los mismos diagnósticos, los mismos conceptos, las mismas «críticas», las mismas «utopías», podemos tener una oportunidad de identificar el juego de tendencias y contratendencias –por ejemplo, en la crisis del capitalismo– que define nuestro presente, un presente marcado por la incompleción y la incontemporaneidad. En resumen, hay «anticipación», imaginación que trabaja dentro del entendimiento, porque no hay necesidad ni identidad, sino contingencia y divergencia. Se trata, insisto, de *determinaciones* conceptuales, no de meditaciones impresionistas.

Desde hace cierto tiempo he intentado abordar estas cuestiones a través de la confrontación de tres autores que poseen un papel predominante en los debates contemporáneos sobre el comunismo y que, al partir de metodologías opuestas, defienden puntos de vista llamativamente contrarios sobre la revolución –o, más en general, sobre el cambio–: a saber, Žižek por un lado, y Hardt y Negri por el otro. Uno de ellos está aquí esta noche, or-

---

6 *The Idea of Communism*, II, cit., p. 308. A propósito, esta formulación no es en absoluto incompatible con buena parte de lo que Negri –con quien Žižek tiene un desacuerdo filosófico fundamental, al que volveré enseguida– escribe acerca del tema del tiempo histórico; de hecho, ambos autores siguen una línea iniciada por Ernst Bloch.

ganizando este congreso, y los otros no, cosa comprensible en el caso de Antonio Negri, a quien sigue sin permitírsele la entrada en este país, pero menos en el de Michael Hardt, cuya ausencia, sea por la causa que sea, me parece lamentable. Daré una idea rápida de cómo debería afrontarse esta confrontación desde mi punto de vista.

Tengo una razón formal, textual, para establecer este paralelismo, pero creo que dicho paralelismo no carece de relevancia para los debates «estratégicos» sobre la relación antagónica entre el capitalismo y el comunismo, dado que se refiere a la relación antitética de estos autores con el marxismo y, en consecuencia, con el «concepto de historia» (o tiempo histórico, es decir, historicidad) vinculado al marxismo. Es como si cada uno de ellos hubiera *disociado* los elementos de la concepción marxiana, en especial los componentes de la famosa «topografía» (tomo este término de Althusser) que permitió a Marx explicar las «dialécticas» de la historia y la «inevitable» transformación del capitalismo en comunismo. Lo que muestra esa disociación no es que la unidad de esos elementos fuera arbitraria en Marx, sino que era paradójica y que dependía en grado sumo de presupuestos que, lejos de ser indefinidamente sostenibles, surgieron de las condiciones intelectuales y políticas de un «momento» que ya no es el nuestro. Sin embargo, sería demasiado simple afirmar que de esta topografía Žižek retiene solo la *superestructura*, mientras que Negri y Hardt retienen la *base*. La cosa es más complicada, porque, de hecho, como recordarán los lectores del famoso prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859, la topografía consiste no solo en dos «instancias», sino en *dos veces dos instancias*, es decir, en cuatro, entre las que Marx imagina o «esquematiza» una compleja interacción: la superestructura se divide en un formalismo político y jurídico y en una instancia ideológica, consistente en «formas de conciencia social» en las que se dirime *(ausfechten)* el conflicto histórico, mientras que la base se divide en una estructura de «relaciones de producción» que son esencialmente formas de propiedad y en un movimiento autónomo de las fuerzas productivas *(Produktionkräfte)* que, en un momento determinado, se vuelven incompatibles con las relaciones de producción existentes. Y, de

hecho, la paradójica combinación de las dos instancias «extremas» (la ideología y las fuerzas productivas) es lo que constituye el movimiento esencial o la movilidad, al «negar» la estabilidad (o, más bien, el orden establecido de la propiedad y del Estado) con vistas a lograr, en una coyuntura dada, un cambio revolucionario. Este armazón más complejo nos permite entender que lo que Žižek ha tomado esencialmente de Marx es una dialéctica de la ideología (uno se ve tentado de nuevo a escribir ideo-logía) contra los aparatos del Estado, la propiedad y la ley; mientras que Hardt y Negri han tomado esencialmente una relación conflictiva entre las fuerzas productivas y ese mismo sistema de aparatos (al que denominan la «república de la propiedad» en su libro más reciente, *Commonwealth*). Desde luego, esto los lleva a reformular y adaptar de forma sustancial los términos que aíslan, en particular el término «revolucionario» (*ideología* en el caso de Žižek, *fuerzas productivas* en el caso de Hardt y Negri), combinando filosofía, historia y análisis político. Y, por supuesto, el término que uno ha desdeñado y del que el otro se ha apropiado es el germen de todos los malentendidos políticos, aquello que impide elaborar un modelo comunista genuino de anticipación del futuro en el presente: para Žižek, las «fuerzas productivas», vinculadas con el vitalismo, el naturalismo, el evolucionismo, el progresismo y la admiración por las capacidades creativas del capitalismo como sistema económico; para Hardt y Negri, la «ideología», vinculada con el voluntarismo, el espiritualismo, el decisionismo, el terrorismo y la nostalgia por las intervenciones violentas para «forzar» cambios revolucionarios desde arriba, usando el equivalente proletario del Estado burgués para deshacer su poder.

Pero también, en el plano filosófico, esto explica que tengan una relación antitética con el legado hegeliano presente en Marx, un legado ampliado e incluso recreado en su totalidad por Žižek, pero rechazado por Hardt y Negri (siguiendo antiguas elaboraciones de Negri en solitario) como pura expresión de la tendencia «moderna» en Marx, que subraya la importancia de las *mediaciones* para transformar el «poder constituyente» de la multitud en un «poder constituido» legal (contra lo que Negri aboga por la «antimodernidad» de Maquiavelo y Spinoza, ahora rebautizada

como «modernidad alternativa»). Pero, de nuevo, no debemos simplificar. En Žižek, lejos de haber un hegelianismo puro, se da la necesaria intervención de un elemento «sublime» de terror, situado más allá o por debajo de la dialéctica misma, cosa que ciertamente debe mucho a una interpretación extrema de la descripción hegeliana del «terror» revolucionario, *das Schrecken*, y explica que, en cierto momento, lo «real», en un sentido lacaniano, irrumpa en el ámbito ideológico y, por así decirlo, invierta su función. De forma similar, en Hardt y Negri hay una especie de elemento dialéctico remanente, o en todo caso una continuidad con la idea de que el conflicto (o, más exactamente, la lucha de clases) engendra el desarrollo mismo de las fuerzas productivas y la relación intrínseca entre una «composición técnica» y una «composición política» del trabajo, al menos hasta el punto en que la organicidad del sistema de fuerzas productivas se haga autónoma o se libere (este es el legado de la formación intelectual y política de Negri dentro de las filas del *operaismo* italiano, por la que rinde el debido homenaje a la innovadora intervención de Mario Tronti). Todo esto nos lleva a concluir que en la confrontación entre estos autores lo que está en juego es nada menos que una radiografía completa de las determinaciones filosóficas y políticas del pensamiento «revolucionario», que nos impulsa a considerar no solo las *elecciones* que Marx no quiso hacer, sino también las que no tendríamos que hacer sin Marx y sin el desarrollo de las contradicciones del legado de Marx y de su aplicación práctica. Esto no significa, desde luego, que para examinar exhaustivamente este esquema «herético», en el sentido de desplegar los puntos de herejía del marxismo y mostrar su enorme importancia, no haya otros autores relevantes. Pero la confrontación entre Žižek y Negri presenta el enorme interés de ilustrar una polaridad radical.

Ahora, para nombrar esta polaridad con la máxima elocuencia, y sin dejar de ser fiel a las terminologías y los discursos que opone, llamaré «violencia divina» a la imaginativa anticipación del entendimiento a lo Žižek (siguiendo las huellas dejadas en el epílogo de su extraordinario libro *En defensa de causas perdidas*, donde se apropia de la terminología de Walter Benjamin) y, por supuesto, llamaré «éxodo» a la imaginativa anticipación del entendimiento

según Hardt y Negri, en la estela del ya mencionado *Commonwealth*, el tercer volumen de la trilogía que dio comienzo con *Imperio* (por lo que el *éxodo* es el éxodo de la dominación del Imperio que tiene lugar dentro del «territorio» imperial, o, para decirlo en palabras de Deleuze, es la *línea de escape* que parece posible, o virtualmente presente, cuando el poder de la multitud que el Imperio intentaba controlar y territorializar se hace incontrolable). Y resumiré de la siguiente manera lo que me parece que es, en cada caso, *la pregunta relevante*, incluso *la pregunta ineludible* que los autores plantean, *la dificultad filosófica* que manejan de forma cuestionable y *la cuestión determinante* que con ello revelan, para retenerlas, en la medida de lo posible, en una presentación «sintética» de las anticipaciones del entendimiento revolucionario (si bien esto sería una síntesis sin síntesis, o una síntesis «disyuntiva»: dada mi conocida y ecléctica capacidad o tentación por ocupar el lugar del mediador, lo que en francés se denomina el *juste mileu*, haré lo posible para dejar abierto lo que es, de hecho, aporético).

Por la parte de Žižek y de la «violencia divina», me parece que la pregunta que plantea su libro *En defensa de causas perdidas* es absolutamente pertinente: «¿Cómo vamos a revolucionar un orden cuyo propio principio es el de la constante autorrevolución?»[7]. Esta pregunta está estrechamente vinculada con determinada interpretación de la articulación entre la revolución y los desarrollos del capitalismo (su capacidad de modernización), según la cual lo que parece haber ocurrido en el siglo pasado no es que las fuerzas revolucionarias y las luchas de clase representaran modos de organización social *más avanzados que el capitalismo*, sino que el capitalismo siempre conservó o encontró la capacidad de situarse más allá del alcance de esas luchas. Pero, a su vez, esto se vincula con la interpretación del nuevo tipo de control que el capitalismo moderno ejerce sobre las subjetividades; en términos freudianos, la inversión de la función del superyó que lleva no a suprimir el deseo de goce y salpicar el asesinato del padre con una culpa ineludible, sino a localizar la culpa en la incapacidad del individuo de liberarse de las restricciones y de buscar de forma inmoderada la satisfac-

---

[7] S. Žižek, *En defensa de las causas perdidas*, Madrid, Akal, p. 212.

ción de sus demandas en el mercado. Y en último lugar, y de manera más crucial, todo esto se vincula con la crítica a la *democracia* como significante-amo utilizado para crear servidumbres voluntarias en nuestras sociedades neoliberales y como forma jurídico-constitucional para rechazar por anticipado, estigmatizar y exponer a la supresión brutal de la policía global todo movimiento de rebelión –o de transgresión del orden pluralista «bien temperado»– que rompa con la constitución normalizada de «mayorías» (cuando a menudo, en realidad, las virtudes del sistema parlamentario, combinadas con la distribución de información por parte de los medios de comunicación, hacen que estas mayorías no sean sino minorías oligárquicas).

Pero es aquí donde –a mi juicio– la hipótesis de la «violencia divina» empieza a plantear dificultades, tanto políticas como filosóficas. Hay al menos dos formas de entender la función normalizadora de la democracia en relación con la «revolución permanente» del capitalismo. Una –la preferible, en mi opinión– es la idea de que lo que en la actualidad se presenta como democracia es en realidad un proceso de «desdemocratización», con lo que ya no existe nada similar a la «democracia» en un sentido unívoco y establecido, sino solamente un conflicto incesante entre procesos de desdemocratización y procesos de «democratización de la democracia», que reclaman igualdad de derechos y libertades para los ciudadanos y que, en función de las circunstancias y las relaciones de fuerzas, pueden adoptar una forma violenta o pacífica, pero que siempre poseen un carácter «insurreccional». Se trata de cierta forma de «negatividad», pero no es la que Žižek prefiere, porque carece del elemento «decisionista» (por tanto, de hecho, *soberano*) presente en las ideas de «violencia divina» y en el paso de la simple transgresión de la ley, o de la resistencia al orden opresivo, a un «terror» que Žižek define esencialmente como una ausencia colectiva de miedo a las consecuencias de una *apuesta* radical por la posibilidad de igualdad y justicia (es decir, de una ausencia de miedo a la muerte, tanto a causarla como a recibirla: esta es, por cierto, una de las diferencias importantes entre Žižek y Badiou, la necesidad o no de afrontar la muerte en la materialización de la idea comunista y, por tanto, también la existencia de la pulsión de muerte).

Aquí es donde, como sabemos, Žižek no solo privilegia la interpretación leninista del marxismo –incluida la idea de que la revolución debe ser posible allí donde sus condiciones «sociales» de posibilidad no existen, porque *crea* retrospectivamente sus propias condiciones o prerrequisitos en el curso de su realización, y de hecho siempre representa la decisión de intentar lo «imposible», cuyas consecuencias son desconocidas y, probablemente, temibles–, sino que se remonta desde el concepto leninista de la dictadura del proletariado hasta su modelo o *Urbild* en el terror jacobino, cuyo lema esencial, a su juicio, es la tautología invertida de Robespierre: «Ciudadanos, ¿queríais una revolución sin una revolución?». Aunque Žižek se las apaña brillantemente para hallar una correspondencia entre esta fórmula y la idea hegeliana de «una revolución que incluye en su interior una reforma» (o tal vez, precisamente, a causa de esta brillante –*demasiado brillante*, de hecho– demostración), creo que aquí nos enfrentamos a un profundo dilema, relativo al esquema filosófico de «la negación de la negación», que afecta a todo intento de aplicar los esquemas revolucionarios para oponernos a las funciones conservadoras de la democracia, entendida como sistema de disciplinamiento de las clases explotadas, y para luchar contra los procesos de desdemocratización que se dan dentro de la forma democrática del Estado. «Una revolución *no sin revolución*» no nombra simplemente la reiteración de la idea democrática; nombra un *exceso*, una decisión, o, mejor aún –como adecuadamente propone Bruno Bosteels en su excelente análisis de Žižek en *The Actuality of Communism*–, un *acto* sin el que la revolución recae en la reforma y la reforma recae en la reiteración del *statu quo*. Por tanto, se trata del peligroso exceso sin el cual no habría diferencia entre corrección y reforma, y la reforma interna, subjetiva, de los revolucionarios se volvería indiscernible de una dominación impuesta desde arriba. Pero también, por la misma razón, se trata de un salto fuera de la dialéctica de las instituciones, o de una intrusión sublime de lo real en lo simbólico, dado que, como Hegel sabía perfectamente y explicó en la *Fenomenología*, los revolucionarios se vuelven subjetivamente incapaces de distinguir la destrucción del viejo orden de su autodestrucción, puesto que son productos y ejemplares de

ese orden. Este es el problema de la cualidad de la negación, la «negación real», si se me permite la expresión, o la negatividad efectiva, que Žižek elabora a fondo, en la vía de un marxismo rehegelianizado, pese a que también podemos considerar que su contribución al problema aporético de la anticipación del comunismo consiste en una interpretación radical de Hegel, aceptando completamente su crítica a la incapacidad del marxismo progresista para lidiar con las capacidades transformadoras del capitalismo, pero reconociendo que la distinción entre una negación *interna* y una negación *externa*, entre una negatividad *determinada* y una negatividad *indeterminada*, es muy difícil de hallar en la historia y está abierta a inesperados retornos de la pulsión de muerte…

Permítanme decir algo similar respecto a Hardt y Negri. Como he indicado someramente hace un momento, considero que el legado *operaista* sigue siendo muy importante en su pensamiento; pero esto plantea otro tipo de dificultad, situada en la proximidad inmediata de lo que probablemente sea su contribución más interesante al pensamiento posmarxista, a saber, su reformulación del concepto de *fuerzas productivas* en términos «biopolíticos», incluyendo lo que ellos denominan una «confusión» de los procesos tradicionalmente separados de «producción» y «reproducción» (en el sentido de reproducción del «capital vivo», compuesto por «individuos vivos» que entran en el proceso laboral como productores bajo el control del capital). En último término, todo ello conduce a la transformación de la categoría «trabajo» tal como fue identificada por el capitalismo industrial (desde la Revolución industrial hasta las transformaciones introducidas por el fordismo y el capitalismo del bienestar ante el impacto de las luchas de los trabajadores dentro y fuera de las fábricas, pero también ante la imaginaria amenaza de la revolución bolchevique, identificada correctamente por Negri, en un brillante ensayo de la década de los setenta, como una causa decisiva para la reforma keynesiana) en la categoría más general, más etérea, de «actividad», que mezcla el trabajo manual con el intelectual y combina la dimensión utilitaria, racional, de la explotación con la dimensión «afectiva» de la reproducción de la fuerza de trabajo, lo que, de forma irónica (puesto que en otros lugares los autores aprueban de forma

entusiasta una *queerización* de la categoría de «género», que implica una relativización de las distinciones heredadas de la familia burguesa entre los roles e identidades masculinos y femeninos), no dudan en llamar una «feminización del trabajo», una feminización que es también una especie de desnaturalización naturalista…

Ya sabemos que hay aquí muchas cosas tan interesantes como discutibles, especialmente para los marxistas, tanto en lo tocante a los esquemas conceptuales como a la interpretación de las tendencias históricas. El análisis de la categoría de «trabajo» es especialmente fructífero, porque, sin dejar de ser fiel a la idea de que el trabajo es fundamentalmente una categoría tanto económica como política, o al examen de la política revolucionaria (que Hardt y Negri denominan también «insurrecciones» en un sentido amplio), dicha categoría debe permanecer enraizada en la actividad de los «productores», no necesariamente identificada con la figura histórica del *trabajador (der Arbeiter)*, pero sí al menos con un examen de *lo que sucede en* y, por decirlo así, *al* proceso de producción. El análisis indica asimismo que la transformación de la categoría «trabajo» en una actividad multilateral del individuo –de hecho, solo imaginable como una actividad transindividual, que siempre requiere de *diversas formas de cooperación* entre individuos–, horizonte para Marx (por ejemplo, en varios pasajes de *La ideología alemana*) de la transformación «comunista» de las fuerzas productivas cuando estas han «alcanzado la fase en la que constituyen una totalidad» a escala global, se considera ya un *fait accompli* bajo el capitalismo mismo. La mayoría de los lectores de Negri y Hardt, a excepción de sus entusiastas admiradores, se resisten a esta idea, pero creo que merece un análisis cuidadoso. Hay aquí una relación sutil, de hecho conflictiva, con el elemento *utópico* presente en Marx. Por un lado, Hardt y Negri se inclinan a criticar la idea de dejar para el futuro el análisis de las tensiones entre la institución utilitaria, *estrecha*, de trabajo asalariado, dominada por los imperativos de la acumulación capitalista, y un concepto más amplio de *actividad*, que abarque sus múltiples dimensiones antropológicas (manual e intelectual, racional y afectiva), en nombre de la crítica de la alienación. En vez de ello, se proponen proyectar la utopía en el presente y hacer de ella el horizonte perma-

nente de nuestra comprensión del capitalismo contemporáneo. El gran salto hacia delante se produce cuando, como explicó Marx en *El Capital*, el proceso de producción deja de ser la simple producción de bienes, mercancías y nuevos medios de producción y se convierte también en un proceso de *reproducción* (incluso de *reproducción ampliada*) de las relaciones sociales capitalistas. Los autores explican que la reproducción, en sus aspectos más vitales e inmediatos, se ha integrado tan profundamente en el proceso de producción que hace estallar el control de las formas existentes de propiedad, regulación y poder disciplinario, y da lugar, al menos en potencia –naturalmente, esta «potencialidad» es el meollo de la cuestión–, a una *autonomía* o a un «éxodo» de las fuerzas vivas y de su cooperación con respecto al orden del capital. ¿No estamos aquí ante la forma más palmaria de *wishful thinking* elaborada en nombre del materialismo histórico? En todo caso, se trata de una forma típica de «progresismo», especialmente porque Hardt y Negri tienen una confesada tendencia a generalizar lo que presentan como las más «avanzadas» y también «subversivas» formas de actividad dentro del capitalismo contemporáneo, que hacen tambalearse las antiguas territorialidades y las viejas formas de división del trabajo, como la imagen ya presente del futuro que aguarda a toda actividad productiva, especialmente en relación con la intelectualización y la feminización del trabajo.

Mi crítica al gran relato de Hardt y Negri se centraría en una serie de aspectos que detallaré a continuación, pero también, y por los mismos motivos, subrayaría una *pregunta* que, con su ayuda, y en cuanto sujetos comunistas que también somos sujetos pensantes, *no podemos dejar de preguntarnos ni de tener en cuenta*. En primer lugar, diría que Hardt y Negri tienden a *pasar por alto las contratendencias* en los desarrollos que describen (o imaginan), y que, por consiguiente, sustentan un punto de vista evolucionista del desarrollo y las transformaciones del capitalismo. Esto es especialmente cierto en lo tocante a su descripción de la intelectualización del trabajo, descripción, como sabemos, iniciada hace bastante tiempo por Negri con su hincapié en la única página en la que Marx utilizó el término «intelecto general», que desempeña un papel crucial en su argumentación de que *la ley del valor*

vinculada a la explotación capitalista se ha transformado, porque los beneficios del capital (o, como ellos prefieren decir, las nuevas *rentas* extraídas por el capital) proceden esencialmente de una cooperación entre los productores, mediada por procesos de comunicación y de innovación intelectual cuyo resultado no es mensurable: ahí se situaría el surgimiento de los «nuevos comunes», que a su vez anticipan (o implican ya) un *nuevo comunismo* (Hardt y Negri respaldan completamente y extrapolan la teoría y la práctica de los «comunes creativos»). No obstante, los autores desconocen o minimizan la tendencia opuesta, es decir, las gigantescas formas de estandarización, mecanización e intensificación del «trabajo intelectual», especialmente en el campo de las tecnologías de la información, que mediante la imposición de una disciplina de hierro y de unas restricciones salvajes a una fuerza de trabajo precaria (corroborada por la nueva intensidad del sufrimiento físico en sus actividades informatizadas) obliga a la cooperación a volver a situarse bajo la ley del valor, y por así decirlo, hace renacer el «trabajo físico» a partir del «trabajo intelectual» (me parece que, en lo que a esto respecta, la categoría de biopolítica es engañosa). De forma similar, en lo tocante a la feminización del trabajo y a la integración de la dimensión afectiva de la reproducción de las fuerzas vivas de producción en el proceso productivo, desconocen la tendencia opuesta, ampliamente señalada en los recientes debates sobre los usos de la categoría de *cuidado*, tan moderna y tan en boga, como vía para crear nuevas formas de esclavitud, que afectan sobre todo a la fuerza de trabajo femenina en el Sur Global (en virtud de la generalización de las migraciones criminalizadas y semicontroladas), pero también a las buenas amas de casa y trabajadoras sociales de nuestros «desarrollados» países. ¿O quizá *no desconocen estas contratendencias*? En ese caso deberían desarrollar sus ideas sobre la *dimensión conflictiva* que, más que nunca, afecta a las tensiones entre la explotación laboral y la actividad humana en general, incluyendo sus relaciones contradictorias con formas de cooperación coercitiva o autónoma, con lo que podrían contribuir a analizar en qué medida la «auténtica subsunción» de todos los aspectos de la vida humana bajo el orden del capital es de hecho imposible, o *alcanza un límite* dentro

del capitalismo mismo, lo que hace imposible crear un capitalismo «puro» o un «capitalismo absoluto», incluso en la era del neoliberalismo. Por tanto, el resultado del desarrollo capitalista no puede por menos de ser incierto y permanecer en suspenso. Pero esto, en cierto sentido, es una lectura inversa de su concepto de «éxodo».

En segundo lugar, diría que el enorme interés del análisis ofrecido por Hardt y Negri de la dimensión «biopolítica» de las transformaciones del trabajo y de la actividad radica también en el hecho de de que obliga a reconsiderar la relación entre el marxismo y la cuestión de las *diferencias antropológicas* (de las que lo manual y lo intelectual, lo racional y lo afectivo, pero, sobre todo, las diferencias sexuales y las diferencias entre los roles de género son ejemplos típicos). De nuevo, tal vez planteen una cuestión que resuelven demasiado rápido, o que no solo es posible resolver como lo hacen ellos. Esto se debe a que la idea de «razón biopolítica» y de «productividad de los cuerpos» permite la introducción en la «composición política» de la multitud de todas las diferencias sin las que no habría representación de lo humano, pero que tampoco pueden quedar simplemente encapsuladas en categorías administrativas, sociológicas y psicológicas, más allá del simple modelo del trabajo industrial y comercial. Sin embargo, esa introducción también tiende, paradójicamente, a *homogeneizar* la multiplicidad o la diversidad de relaciones sociales, posiciones subjetivas, conflictos entre dominaciones y resistencias, que trata de articular. Yo diría que *el orden de la multiplicidad* implicado en la consideración de todas estas diferencias antropológicas (a las que deberíamos añadir otras: diferencias étnicas y culturales, normalidad y anormalidad, madurez y niñez, etc.) es de hecho más amplio de lo que conceptos tales como «fuerzas productivas» o «biopolítica» nos permiten pensar. Esto no quiere decir que no haya siempre una problemática en torno a lo «común» o a lo «comunitario», especialmente en forma de luchas colectivas contra el uso de las diferencias para aislar y oponer a los individuos y de intentos de cimentar solidaridades en relaciones e interdependencias. Pero nada garantiza que estos *diversos tipos de diferencias* contribuirán a la idea global, idéntica y única de comunismo, aunque solo sea en su forma más abstracta (por ejemplo, la exigencia de igualdad), por ma-

yor que sea su importancia política. Una vez más, se trata de un problema que quisiéramos inscribir en la columna aporética del pensamiento comunista, como una interpretación distinta de la transformación del mundo, más que como un elemento universalmente aceptado de la historia que «nosotros» estamos haciendo. Pero de nuevo, como en el caso de Žižek, si nadie corre realmente el riesgo de escoger con arrojo una de las opciones de una antinomia conceptual, no habría forma de determinar la diversidad de interpretaciones y preguntar por la contradicción real que revela.

Me doy cuenta de que he agotado mi tiempo, por lo que no presentaré mi tercer punto en detalle. Solo indicaré, de manera telegráfica, qué aspectos querría articular (cosa que haré de una manera más efectiva cuando haya tiempo, espacio u otra ocasión para ello).

Empezaría con la sencilla consideración de que solo *tras el acontecimiento* podemos saber lo que los «comunistas» hacen –cómo actúan, qué luchas libran, por qué causas concretas pelean– cuando afrontan no solo su propio deseo, sino las condiciones sociales existentes y las alternativas políticas dadas, como siempre ocurre en la práctica. Sin embargo, al mismo tiempo (y esto es parte tanto de la lógica subjetiva del compromiso como de la estructura intelectual de la anticipación) los comunistas nunca pueden, por definición, observar una actitud quietista o una postura de «espera y verás». Lo que necesitan es encontrar un ángulo o un punto de vista desde el que las contradicciones de los movimientos políticos emancipadores, transformadores y civilizadores (como los dirigidos, por ejemplo, contra formas de extrema crueldad social y política) puedan radicalizarse y, como diría Badiou, intensificarse. Desde este punto de vista, el final del *Manifiesto comunista* de Marx es extraordinariamente interesante y reveladora, ya que simultáneamente afirma dos cosas que son de hecho interdependientes y que siguen siendo, en mi opinión, completamente actuales (o que quizá hayan vuelto a ser de actualidad). La primera es que los comunistas no forman un *partido especial*, o que el «partido» que forman no es más que el «interés general» y el «movimiento general» de los partidos existentes (quizá podríamos hablar, en términos generales, más bien de *organizaciones*) que persiguen objetivos emanci-

padores y pretenden transformar el mundo. La segunda es que la convergencia de este «movimiento general» queda garantizada en Marx por el hecho de que los «proletarios», una «clase» paradójica, como sabemos, distinta de todas las otras clases sociales (de hecho, no son una clase, conforme a los términos que definen las clases sociales en las sociedades del presente y del pasado), combinan el rechazo a la *propiedad privada* con el rechazo a los prejuicios nacionalistas o, digamos sencillamente, a *la idea nacional*. Esto es lo que permite a Marx decir, de una forma tanto histórica como profética, que los comunistas y los proletarios, *unidos* en todo el mundo, no son sino dos nombres de un mismo sujeto colectivo, al menos *en potencia*. Como he argumentado en otra ocasión[8], hemos perdido esta convicción. Pero no hemos perdido la conciencia, incluso una conciencia aguda, de la importancia del problema. La conclusión provisional que saco de todo esto es que hay que radicalizar la idea de que los comunistas «no constituyen un partido específico». Daré a esta idea una forma intencionalmente provocadora: los comunistas como tales participan, ciertamente, en organizaciones, y en la organización de movimientos, campañas y luchas, porque no hay política efectiva sin organizaciones, por muy diversa que su apariencia pueda y deba ser, en función de los objetivos concretos que se persigan. Pero los comunistas no están construyendo su organización, ni siquiera una organización «invisible»; más bien, *están desorganizando las organizaciones existentes*, las organizaciones mismas en las que participan, no en el sentido de que las socaven desde dentro o de que traicionen a sus amigos y camaradas en medio de la batalla, sino en el sentido de que cuestionan la validez de las distancias e incompatibilidades (casi siempre muy reales) entre distintos tipos de luchas y movimientos. En ese sentido, realizan una función esencialmente «negativa» bajo la forma de un compromiso muy positivo.

Para referirme a esa función, siempre me ha tentado tomar en préstamo, una vez más y como otros han hecho aquí, el famoso nombre de «mediador evanescente», inventado por nuestro amigo Fredric Jameson en un extraordinario ensayo que compara la

[8] Véase «Occasional Notes on Communism», disponible en krisis.eu.

función de los jacobinos en la teoría de Marx de la constitución del Estado burgués con la función del protestantismo calvinista en la transición hacia el moderno capitalismo empresarial tal como la vio Max Weber[9]. La tentación se debe al hecho de que un «mediador» puede interpretarse como una figura de temporalidad o historicidad, pero también como una figura de espacialidad, transición y heterotopía: un mediador evanescente es un viajero evanescente que se desplaza a través de fronteras que pueden ser geográficas, pero también culturales y políticas: puede ser un traductor entre idiomas y lógicas organizativas incompatibles, y, para ello, puede tener que *cambiar de nombre*, una idea importante que hay que examinar en relación con la «política comunista» en la actualidad y con el hecho de que se encuentre en ocasiones, quizá la mayor parte del tiempo, en un lugar en el que no la vemos. No obstante, sin desperdiciar las ventajas de esta alegoría crucial, me viene a la mente otra referencia con la que me gustaría concluir provisionalmente, y que presenta afinidades con la alegoría del mediador evanescente, aunque, en cierto sentido, refleja una lógica diferente. Me refiero a la idea de Althusser, repetida en numerosas ocasiones, de que los «filósofos» (aunque en realidad él estaba pensando en los «filósofos comunistas», y yo sostengo que podemos extender su consideración a los «comunistas» en general) son «aquellos que desaparecen en su propia intervención» (que se desvanecen, si lo prefieren). Esto es lo que, según Althusser, demuestra en la medida de lo posible que su intervención ha sido *efectiva*. Por supuesto, se trata de una idea muy distinta de la propuesta por Badiou, para quien los comunistas muestran su fidelidad a una idea cuyas consecuencias aceptan: no tanto, quizá, porque la práctica, al final, sea diferente –esto, desde luego, como siempre en política, es siempre cuestión de circunstancias, condiciones y fuerzas–, sino porque la referencia filosófica es antitética: no san Pablo o Platón, sino Spinoza y posiblemente Maquiavelo. No les pido que escojan. Solo propongo, una vez más, que reflexionemos sobre la diversidad de las interpretaciones.

---

[9] Véase F. Jameson, «The Vanishing Mediator, or Max Weber as Storyteller», en *The Ideologies of Theory*, vol. II, Routledge, 1988, pp. 3-34.

CAPÍTULO III

Sobre la cuestión cristiana

Bruno Bosteels

> Pensamos en lo «político» como romanos; es decir, de manera imperial.
>
> Martin Heidegger, *Parménides*

> Roma conquistó el cristianismo al convertirse en la cristiandad… Así, fueron necesarios veinte siglos cristianos para proporcionar a la antigua y desnuda idea romana una túnica que cubriera sus vergüenzas y una conciencia para sus momentos viles. Y ahora esa idea está aquí, perfecta y provista de todas las fuerzas del alma. ¿Quién la destruirá? ¿Son precisamente sus ruinas lo que la humanidad ha conquistado merced a miles de esfuerzos?
>
> Elias Canetti, *La provincia del hombre*

Me gustaría prologar los comentarios que siguen invocando el recuerdo de dos encuentros anteriores celebrados en la Cooper Union de Nueva York. En verdad, ambos fueron oportunidades fallidas, o encuentros malogrados: promesas de algo que pudo haber sido, pero que no llegó a concretarse. Sin embargo, dichos encuentros también hablan con elocuencia del legado de una poderosa tradición comunista y socialista que muy a menudo tiende a olvidarse en este país, debido a los prolongados efectos de la propaganda anticomunista existente durante la Guerra Fría y después de ella.

El primer encuentro al que quiero referirme es el Congreso de Especialistas en Socialismo que se celebró en la Cooper Union durante los días 1 y 2 de abril de 1983. En un libro reciente titulado *Radical-in-Chief: Barack Obama and the Untold Story of American Socialism*, este encuentro se describe como un «momento de inflexión» para Obama, el momento en que presuntamente consolidó su decisión de llevar el socialismo a los Estados Unidos.

Por esta razón, el autor del libro siente la necesidad de alertar a sus lectores:

> A largo plazo, los planes de Obama están diseñados para atrapar al país en un nuevo socialismo, un socialismo sigiloso, encubierto bajo la capa del *fair play* tradicionalmente norteamericano, un socialismo blando pero pernicioso, similar al que actualmente [en 2010] está estrangulando las economías de Europa[1].

De hecho, según el autor, la posibilidad de que tales planes se hagan realidad es mucho más grande de lo que un lector ingenuo y desinformado podría pensar:

> La idea de que Norteamérica podría caer en el socialismo de forma gradual e inadvertida está más próxima a las estrategias de «los socialistas existentes en la actualidad» que a las definiciones de los libros de texto acerca de economías nacionalizadas merced a un golpe revolucionario. Si los norteamericanos no comprenden esto, es porque el universo del socialismo posterior a la década de los sesenta ha permanecido en gran parte oculto al público. Sin embargo, este es el mundo de Obama. Es hora de que lo sepamos[2].

Creo que todos podemos estar de acuerdo en que este no es –o ya no es– el mundo del presidente Obama, si alguna vez lo fue, excepto a los ojos de los miembros del *Tea Party*. No obstante, es cierto que con la crisis mundial del capitalismo, irónicamente, la promesa de alguna clase de regreso del auténtico socialismo, o más bien de un nuevo comienzo del comunismo, se discute como algo más cercano que incluso hace uno o dos años.

El Congreso de Especialistas en Socialismo de 1983 fue asimismo un acontecimiento conmemorativo que celebró el centenario del famoso encuentro celebrado en el Aula Magna de la Cooper Union el 19 de marzo de 1883 en honor de Karl Marx,

---

[1] S. Kurtz, *Radical-in-Chief: Barack Obama and the Untold Story of American Socialism*, Nueva York, Threshold Editions, 2010, p. VIII.

[2] *Ibid.*, p. 60.

quien había muerto cinco días antes. Asistió a este encuentro –o al menos la crónica que escribió nos da razones para creerlo así– el escritor cubano José Martí, que en aquella época vivía en Nueva York y trabajaba como corresponsal para el periódico argentino *La Nación*. La importancia del texto de Martí ha sido ampliamente reconocida, «porque con él se echan los cimientos para el desarrollo de una tradición específica al interior de la historia general de la recepción filosófica del marxismo en América Latina»[3]. Y sin embargo, en cierto sentido esta fue también una oportunidad perdida, ya que la crónica de Martí no deja en ningún momento de responder negativamente al gran trabajo de Marx como organizador político militante.

Cerca de una docena de veces, Martí repite el reproche de que Marx y sus seguidores de la Primera Internacional trataron de alcanzar sus nobles propósitos a través de medios erróneos o desafortunados. «Karl Marx estudió los modos de asentar al mundo sobre nuevas bases, y despertó a los dormidos, y les enseñó el modo de echar a tierra los puntales rotos –escribe Martí–. Pero anduvo de prisa, y un tanto en la sombra, sin ver que no nacen viables, ni de seno de pueblo en la historia, ni de seno de mujer en el hogar, los hijos que no han tenido gestación natural y laboriosa»[4].

Para Martí, este error está relacionado con las diferencias entre el nuevo mundo y el viejo mundo. A su juicio, los seguidores alemanes, franceses o rusos de Marx en los Estados Unidos traen el evangelio del odio entre clases y los enfrentamientos violentos a un país que posee suficientes ideales republicanos para ser capaz de prescindir de semejantes soluciones violentas:

---

[3] R. Fornet-Betancourt, *Transformaciones del marxismo: Historia del marxismo en América Latina*, México, Plaza y Valdés/Universidad Autónoma de Nuevo León, 2001, p. 26

[4] J. Martí, «Honores a Karl Marx, que ha muerto», en *La Nación*, 29 de marzo de 1883, ahora en «Cartas de Martí», en *Obras Completas*, vol. 9, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975, p. 388 [«Tributes to Kart Marx, Who has Died», en *Selected Writings*, ed. de Esther Allen, Penguin, Nueva York, 2002, p. 131]. Para una lectura más detallada véase el capítulo I de Bruno Bosteels, *Marx and Freud in Latin America: Politics, Religion, and Psychoanalysis in Times of Terror*, Londres, Verso, 2012.

> La conquista del porvenir ha de hacerse con las manos blancas. Más cauto fuera el trabajador de los Estados Unidos, si no le vertieran en el oído sus heces de odio los más apenados y coléricos de Europa. Alemanes, franceses y rusos guían estas jornadas. El americano tiende a resolver en sus reuniones el caso concreto: y los de allende, a subirlo al abstracto. En los de acá, el buen sentido, y el haber nacido en cuna libre, dificulta el paso a la cólera. En los de allá, la excita y mueve a estallar, porque la sofoca y la concentra, la esclavitud prolongada. Mas no ha de ser –¡aunque pudiera ser!– que la manzana podrida corrompa el cesto sano. ¡No han de ser tan poderosas las excrecencias de la monarquía, que pudran, y roan como veneno, el seno de la libertad![5].

Tendrían que transcurrir algunos años, hasta después de la ejecución de los anarquistas de Haymarket, para que Martí cambiara este veredicto. Así, en noviembre de 1887 revisó completamente su primeriza distinción entre las tácticas y estrategias que habían de emplearse en Europa y en el nuevo mundo. «Esta república, por el culto desmedido a la riqueza, ha caído, sin ninguna de las trabas de la tradición, en la desigualdad, injusticia y violencia de los países monárquicos», observa ahora Martí sobre su país de acogida. Y después, en su crónica sobre los anarquistas de Chicago, es aún más directo señalando: «¡América es, pues, lo mismo que Europa!», hasta el punto de que el uso de la violencia como último recurso inevitable parece ahora justificado: «Una vez reconocido el mal, el ánimo generoso sale a buscarle remedio: una vez agotado el recurso pacífico, el ánimo generoso, donde labra el dolor ajeno como el gusano en la llaga viva, acude al remedio violento»[6].

Estos encuentros de 1883 y 1983 prueban también algo que décadas de propaganda anticomunista y antianarquista casi han ocultado, a saber: la orgullosa tradición internacionalista que respalda la idea comunista incluso en los Estados Unidos. Me gustaría ampliar esta tradición rindiendo homenaje a la obra del filóso-

---

[5] *Ibid.*, p. 388.

[6] J. Martí, «Los mártires de Chicago», en *La Nación*, 1 de enero de 1888; ahora en *Obras Completas*, vol. 9, cit., pp. 390-391.

fo argentino León Rozitchner, quien murió el 4 de septiembre de 2011 tras pasar los últimos meses de su vida trabajando en una laboriosa reinterpretación de «La cuestión judía»[7]. Para Rozitchner, el tema de la religión no es un aspecto secundario en comparación, por ejemplo, con la urgencia de la crisis económica o con los titubeantes esfuerzos de la izquierda por inventar nuevas formas políticas. Por el contrario, hay diversas razones para recuperar la crítica de la ideología religiosa en el presente. No solo la actual guerra contra el terror se legitima en términos de un choque de civilizaciones entre las llamadas tres «religiones del libro», sino que muchos izquierdistas han recurrido a la religión en sus esfuerzos por indagar los límites de la soberanía política o por definir nuevas formas de militancia. Así lo atestigua el lugar que ocupan diversas formas de pensamiento mesiánico, escatológico o apocalíptico en la obra de autores como Jacob Taubes o Jacques Derrida, o la omnipresente invocación de santos, como la de san Agustín por Jean-François Lyotard, la de san Pablo por Alain Badiou y Slavoj Žižek o la de san Francisco por Toni Negri y Michael Hardt. Es en este contexto donde quiero regresar a lo que Rozitchner denomina «la cuestión cristiana», comenzando por una reflexión crítica sobre «la cuestión judía». En definitiva, esta cuestión tiene que ver con el tipo de sujeto al que hoy podríamos denominar comunista, y con la posibilidad de –o en la medida en– que la matriz religiosa sirva de ayuda para comprender cómo puede subjetivarse el comunismo.

Que la matriz cristiana de la subjetividad, desentrañada por Marx, sigue poseyendo un papel crucial en la situación política actual –crisis y revueltas incluidas– se puede calibrar por la reacción de los seglares españoles a la visita oficial del (entonces) Papa Benedicto XVI a la Jornada Mundial de la Juventud en julio de 2011. Quien habla es Esperanza Aguirre, presidenta de la Comunidad de Madrid, en manos del derechista Partido Popular, que

[7] L. Rozitchner, «La cuestión judía» en D. Bensaïd, K. Marx, B. Bauer y R. Rosdolski, *Volver a «la cuestión judía»*, ed. de E. Vernik, Barcelona, Gedisa, 2011, pp. 195-253. Para más información sobre la obra de Rozitchner, véanse los capítulos 4 y 5 de mi *Marx and Freud in Latin America* [ed. cast.: *Marx y Freud en América Latina*, Madrid, Akal, en prensa].

en ese momento ya había tenido que afrontar varias semanas de protestas de los denominados *indignados* en la Puerta del Sol en Madrid:

> Estos caballeros que realizan marchas de protesta deberían saber que los valores que el cristianismo ha traído a Occidente y al mundo –la igualdad entre los seres humanos, la dignidad de las personas, la libertad, la piedad, el sacrificio, la preocupación por los demás– son todos ellos positivos. Todo esto ha sido una aportación del cristianismo. Que no crean que los ha traído Karl Marx.

Salvo por lo que hace a la mención positiva de dichos valores, Marx, desde luego, habría estado de acuerdo con cada palabra de esta consideración. Pero comprender esto requiere que nos centremos en el tratamiento que da Marx al cristianismo, en lugar de fijarnos exclusivamente en la cuestión judía.

«La cuestión judía», ensayo escrito por Marx en 1843 y publicado al año siguiente en los *Deutsch-Französische Jahrbücher* que coeditaba con Arnold Ruge, es uno de esos textos que tal vez hayamos «comprendido» demasiado bien. No solo ha quedado enterrado bajo una montaña de cargos contra su autor –desde el del autodesprecio judío hasta el de un rotundo antisemitismo–, sino que incluso autores como Daniel Bensaïd, quien por lo demás está completamente de acuerdo con los argumentos de Marx, a menudo no ven ninguna necesidad de ir más allá de la exhortación a la completa secularización de todos los argumentos teológicos en contraposición con el «giro religioso» que se está dando en la actualidad entre los pensadores radicales tanto de la derecha como de la izquierda.

Puede parecer que el propio Marx, ciertamente, está argumentando en esta dirección. De hecho, ¿no propone él también traer el cielo a la tierra, devolver lo espiritual a su base material y reducir lo infinito a lo estrictamente finito? Como él mismo escribe: «Nosotros no convertimos las cuestiones seculares en cuestiones teológicas, sino que convertimos las cuestiones teológicas en cuestiones seculares. La historia ha estado demasiado tiempo unida a la superstición, así que ahora incorporamos la superstición a la

historia»[8]. Sin embargo, abogar meramente por la secularización de la teología implica no comprender «la cuestión judía». Peor todavía, supone confundir el argumento de Marx con el de su principal interlocutor, Bruno Bauer, en el texto original titulado «La cuestión judía», *Die Judenfrage*, título que, por cierto, quizá deberíamos traducir como «La demanda judía» o «La demanda de los judíos».

Es Bauer, y no Marx, quien razona que los judíos en Alemania no pueden emanciparse mientras no se emancipen de su condición de judíos. «Por tanto, Bauer exige –por citar la paráfrasis de Marx–, por un lado, que los judíos renuncien al judaísmo y que la humanidad en general renuncie a la religión para alcanzar una emancipación *cívica*. Por otro lado, considera, de manera bastante consecuente, la abolición *política* de la religión como la abolición de la religión en cuanto tal»[9]. Marx continúa parafraseando a Bauer cuando más adelante escribe: «La emancipación *política* del judío, del cristiano y, en general, del hombre *religioso* es la *emancipación* por parte del Estado del judaísmo, del cristianismo y de la *religión* en general»[10]. Obviamente, incluso para el futuro autor de *Das Kapital*, que se deleitará en señalar todas las «sutilezas teológicas» del «fetichismo de la mercancía», el argumento a favor de la emancipación política de la religión no puede bastar. De hecho, la abolición de la religión tiene el riesgo de dejar intacto el núcleo religioso –y, más exactamente, cristiano– de la forma dominante de la política moderna; es decir, fracasa a la hora de tomar en consideración el núcleo cristiano del Estado moderno tal como lo planteaban incluso Bauer y otros jóvenes hegelianos como Ruge, amigo y coeditor de Marx, con quien este pronto rompería tanto en el plano personal como en el ideológico.

En su reciente y ampliada reinterpretación de «La cuestión judía», escrita con motivo de la traducción al castellano de la exposición de Bensaïd sobre el texto de Marx, Rozitchner llama la

---

[8] K. Marx, «On the Jewish Question», en K. Marx y F. Engels, *Collected Works*, Nueva York, International Publishers, 1975, vol. 3, p. 151 [ed. cast.: *La cuestión judía*, trad. de J. Navarro y R. Jaramillo, Barcelona, Anthropos, 2009].

[9] *Ibid.*, p. 149. A menos que se indique lo contrario, todas las cursivas se hallan en el original.

[10] *Ibid.*, p. 151.

atención sobre nuestra persistente incapacidad para asumir las complejidades de este texto, cegados como sin duda la mayoría de los lectores contemporáneos aún lo estamos por el continuo recurso de Marx a un lenguaje irónico, por no decir sarcástico, que parece todavía más perturbador después del holocausto. Para Rozitchner, lo importante no es secularizar la religión y la espiritualidad en nombre del materialismo, sino recorrer genealógicamente el camino hasta la alienación religiosa que está en el origen de la alienación política y económica.

¿Por qué vio Marx la necesidad de volver de nuevo a la cuestión religiosa, si ya en el denominado «Manuscrito de Kreuznach», de principios de 1843, había escrito –en un sumario ajuste de cuentas con su propio hegelianismo– que «la crítica de la religión está en su mayor parte culminada»?[11]. ¿Por qué volvió a la religión cuando en aquel mismo año crucial estaba ya alejándose de asuntos humanistas como el de la libertad de prensa para dedicarse a la crítica de la economía política y a otras cuestiones del materialismo histórico, como las polémicas provocadas por la cuestión del robo de madera?[12].

No debería extrañarnos que Marx se muestre particularmente sensible a la llamada al autosacrificio religioso que Bauer propone a los judíos como solución para su exigencia de emancipación en Alemania. Esta llamada debió despertar dolorosos recuerdos personales en el joven Marx. Después de todo, por recomendación de Heinrich, su padre, había sido bautizado a los seis años. Como judío que se había convertido en un cristiano socialmente aceptable, Marx ya había atravesado la mitad del camino hacia la emancipación política total propuesta por Bauer. En Marx esta experiencia parece haber dejado profundas cicatrices psicológicas.

En una larga carta dirigida a su padre, escrita cuando tenía diecinueve años, poco después de llegar a la Universidad de Berlín, el joven Karl justificaba la elección de sus estudios explicando

---

[11] K. Marx, «Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law», *Complete Works*, vol. 3, p. 175 [ed. cast.: *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, trad. de Á. Prior, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002].

[12] Véase D. Bensaïd, *Les Dépossédés: Karl Marx, les voleurs de bois et le droit des pauvres*, París, La Fabrique, 2007.

por qué había abandonado el derecho a favor de la filosofía, primero de la idealista y después de la materialista:

> Partiendo del idealismo, que, por cierto, yo había comparado y alimentado con el idealismo de Kant y Fichte, llegué al punto de buscar la idea en la realidad misma. Si antiguamente los dioses habían habitado sobre la tierra, ahora se han convertido en su centro. Como un vigoroso viajero, comienzo la tarea, una consideración filosófico-dialéctica de la divinidad, tal como se manifiesta en la idea-en-sí, como religión, como naturaleza, y como historia[13].

Y sin embargo, incluso por medio de semejante trabajo casi materialista sobre la religión como naturaleza y como historia, este amante hijo no parece haber sanado completamente del trauma de su conversión formal al cristianismo, decidida por su padre. Así, en la misma carta de noviembre de 1837 a Heinrich Marx, leemos estas palabras: «Ha caído un telón, lo más sagrado en mí se ha desgarrado y nuevos dioses han de ocupar el puesto»[14].

Por tanto, cuando Marx vuelve a la relación entre política y religión en «La cuestión judía», lo hace en parte marcado por la huella del doloroso recuerdo que le dejó su cristianización forzosa. Lo que esta experiencia le permite ver, quizá de una forma tristemente privilegiada, es hasta qué punto hay una base cristiana que se conserva oculta en el corazón mismo del Estado moderno, supuestamente secular. La razón de tal cosa es que la lógica de la secularización, como la que se da en separación entre la iglesia y el Estado invocada tan a menudo (bien con orgullo, bien –como sucede hoy en día– con creciente pesar) en Norteamérica, presupone una separación previa de lo privado y lo público, simbolizada en la naturaleza escindida del ser humano en cuanto «hombre», por un lado, y en cuanto «ciudadano», por el otro, como en las diferentes declaraciones de los derechos del hombre y del ciudadano que acompañaron a las revoluciones francesa y norteamericana.

---

13 Marx, «Letter from Marx to His Father in Trier», en *Collected Works*, vol. 1, p. 18.

14 *Ibid.*

La auténtica cuestión, por tanto, no concierne a la diferencia entre dos religiones, la judía y la cristiana, en relación con lo que Bauer denomina –en el segundo texto al que Marx responde– sus respectivas capacidades para ser libres. En vez de ello, para Marx esta diferencia religiosa es, a su vez, una versión desplazada de la división entre el dominio privado, en el que existe libertad de credo religioso, y la esfera pública, que supuestamente constituye el ámbito de la política propiamente dicha y en el que, por consiguiente, la religión no debería tener lugar. Lo que sucede entonces –añade Marx– es que esta última división no hace sino prolongar la división cristiana entre lo celestial y lo terrenal, lo infinito y lo finito. Escribe Marx con enorme sarcasmo:

> Donde el Estado político ha alcanzado su desarrollo completo, el hombre vive, no solo en el pensamiento, en la conciencia, sino en *la realidad*, en *la vida*, una doble existencia, celestial y terrenal. Vive en la *comunidad política*, donde se ve a sí mismo como un *ser comunitario*, y en la *sociedad civil*, donde actúa simplemente como un *individuo privado*, trata a los otros hombres como medios, se degrada al papel de mero medio y se convierte en el juguete de poderes ajenos. El Estado político, en relación con la sociedad civil, es tan espiritual como el cielo en relación con la tierra[15].

Lo que esto significa es que la política moderna, encarnada en el denominado Estado secular racional, sigue cimentada en la permanencia de una forma de subjetividad que es profundamente cristiana. O, como concluye Rozitchner, «la escisión subjetiva cristiana se hace objetiva y se revela en esa escisión dentro del Estado», lo cual se hace más evidente cuando el Estado se proclama a sí mismo secular: «El espíritu cristiano, subjetivo, infinito e inmanente, que se ha convertido en objetivo, finito y trascendente en el Estado teológico cristiano, se ha constituido dentro de la base política y secular del perfecto Estado racional y secular»[16].

---

[15] K. Marx, «On the Jewish Question», cit., p. 154.
[16] L. Rozitchner, «La cuestión judía», cit., p. 200.

En resumen, Marx culpa a Bauer de no ver hasta qué punto no se puede responder a la cuestión judía sin plantear la cuestión cristiana: «La división del hombre entre *hombre público* y *hombre privado*, el *desplazamiento* de la religión desde el Estado hasta la sociedad civil, no es una etapa de la emancipación política, sino su *realización*. Por tanto, esta emancipación ni anula la *auténtica* religiosidad del hombre ni aspira a hacerlo»[17]. El Estado cristiano, que deja existir al cristianismo en cuanto credo explícito, como hace la Prusia de la época de Marx, no ha perfeccionado aún totalmente la transustanciación de la religión en la política. Paradójicamente, este grado de perfección solo se obtiene en el denominado Estado democrático secular, que Marx asocia con los Estados Unidos:

> En la democracia perfecta, la conciencia religiosa y teológica es a sus propios ojos tanto más religiosa y más teológica cuanto que en apariencia carece de significado político, de objetivos terrenales, es un asunto del corazón retirado del mundo, la expresión de las limitaciones de la razón, el producto de la arbitrariedad y de la fantasía, y cuanto que es una vida que realmente pertenece al otro mundo. El cristianismo logra aquí la expresión *práctica* de su significado religioso-universal, dado que las más diversas perspectivas sobre el mundo se agrupan unas junto a otras bajo la forma del cristianismo, y además porque no pide a nadie que profese el cristianismo, sino simplemente que tenga algún tipo de religión[18].

Por tanto, lo que Marx propone hacer en «La cuestión judía» es desandar –al menos teóricamente– algunos de los pasos que condujeron a la paradójica realización del espíritu cristiano en el Estado secular moderno. La oportunidad política de esta propuesta en los tiempos presentes debería ser evidente para todo el mundo, siempre y cuando no nos dejemos seducir por la tesis de la secularización ni engañar por las acusaciones de antisemitismo. Pero hay también, teóricamente, importantes lecciones que se pueden aprender de este juvenil texto de Marx. Hacerlo requeriría no solo desa-

[17] K. Marx, «On the Jewish Question», cit., p. 155.
[18] *Ibid.*, p. 159.

rrollar una teoría materialista de la subjetividad a partir de la sustancia, o del espíritu a partir de la naturaleza, o de la forma a partir de la materia, sino también ahondar en la genealogía de las distintas formas o tipos de subjetividad. Desde un punto de vista político, esto quizá significa alejarse de la filosofía, con su inherente propensión a formular siempre preguntas trascendentales, en dirección a una articulación dialéctica de la historia y de la teoría. Además de desarrollar una teoría marxista del sujeto, una interpretación contemporánea de «La cuestión judía» requiere que reconstruyamos una historia de las formas de subjetividad del capitalismo moderno y de los tiempos precapitalistas, según los criterios que Rozitchner emplea en *La Cosa y la Cruz*, libro que ofrece una minuciosa interpretación de las *Confesiones* de san Agustín, interpretado como el manual básico del sometimiento del individuo tanto a la religión cristiana como al poder del Imperio romano.

En retrospectiva, estamos ante un programa para una obra teórica que, siguiendo a Rozitchner, ya podemos encontrar en el texto de Marx publicado en los *Deutsch-Französiche Jahrbücher*, quizá porque Marx basa la tarea de la genealogía histórica en su propia trayectoria autobiográfica. Rozitchner se apresura a añadir que el propio Marx, incluso en sus obras de madurez, no llegó a culminar el proyecto de elaborar una historia y una teoría combinadas de la subjetividad política:

> Es cierto: Marx no analiza en detalle las condiciones históricas, las «relaciones sociales» que, a partir del judaísmo religioso histórico y en un contexto determinado, produjeron la metamorfosis operada en el imaginario pagano antiguo y popular por el nuevo mito cristiano tan caro a Constantino, para quien la religión, en su origen, surge como una nueva tecnología de dominación en la producción de sujetos, apropiada para la subsistencia del Imperio romano. Pero los marxistas contemporáneos no pueden permitirse ignorar esto, como cabe deducir de sus análisis, cuando pretenden transformar la conciencia de los sujetos políticos alienados mediante la mera modificación de las relaciones económicas de producción sin poner en juego las determinaciones míticas del cristianismo[19].

[19] L. Rozitchner, «La cuestión judía», cit., p. 204.

En la actualidad, algunos autores, como mi amigo Slavoj Žižek, se las apañan para defender el cristianismo como un legado por el que merece la pena luchar, o como una causa perdida que merece defenderse. Para ellos, tales esfuerzos exigen una inversión materialista, para que lo que parece acomodarse bajo la luz de la verdad dogmática resplandezca de súbito como un frágil absoluto, resumido en la exclamación de Cristo en la cruz: «Padre, ¿por qué me has abandonado?». Lo que este grito simboliza es precisamente lo que se resiste a toda simbolización, esto es, el hecho de que el orden del universo es inherentemente incompleto, disfuncional, no-total. «En resumen, con este "Padre, ¿me has abandonado?", es Dios quien realmente muere, revelando su total impotencia, y por tanto, quien resucita de entre los muertos bajo la apariencia del Espíritu Santo»[20]. Lejos de revelar simplemente una momentánea pérdida de fe, el grito de Jesús realza la naturaleza verdaderamente revolucionaria del cristianismo a los ojos de Žižek, que en este aspecto es un estricto seguidor de Chesterton y de lo que este escribió en *Ortodoxia:* «El cristianismo es la única religión de la tierra que ha percibido que la omnipotencia hizo de Dios algo incompleto. Solo el cristianismo ha percibido que Dios, para ser totalmente Dios, debe haber sido tanto un rebelde como un rey»[21].

Sin embargo, por mucho que las sazonemos con ejemplos que vayan desde Hegel hasta Hollywood, todas estas reformulaciones e inversiones dialécticas del cristianismo –incluyendo las audaces reformulaciones de Žižek sobre el tránsito del judaísmo al cristianismo– en nombre de un materialismo recién nacido se sitúan, estrictamente hablando, al nivel de un análisis estructural o tras-

---

[20] S. Žižek, *For They Not Know What They Do: Enjoyment as a Political Factor*, Verso, Nueva Cork, 2002, p. liii.

[21] G. Keith Chesterton, *Orthodoxy*, Nueva York, John Lane, 1908, p. 256 [ed. cast.: *Ortodoxia*, trad. de A. Reyes, Barcelona, Alta Fulla, 2005]. Véase S. Žižek, «A Modest Plea for the Hegelian Reading of Christianity», en S. Žižek y J. Milbank, *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?*, ed. de C. Davis, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology Press, 2009. Para un análisis de este asunto, véase B. Bosteels, «Žižek and the Christianity or the Critique of Religion alter Marx and Freud», en J. Khader y M. A. Rothenberg (eds.), *Žižek now: Current Perspectives in Žižek Studies*, Londres, Polito, 2013.

cendental sobre las condiciones de posibilidad de la subjetividad en cuanto tal. En una época en la que sigue habiendo guerras y se sigue asesinando en nombre de los denominados valores de la civilización encarnados por la fe cristiana, estos argumentos no captan complicidades profundas como la que, según Marx, vincula la forma racional y democrática del Estado con la esencia del cristianismo. Tampoco basta con abandonar sin más el vocabulario del giro religioso, si al mismo tiempo los muy religiosos –y, más exactamente, los cristianos– cimientos de la teoría moderna del sujeto no solamente permanecen intocables, sino que incluso ya no son explícitamente admitidos.

Pese a mi profunda afinidad con Žižek y Cornel West y al afecto personal que siento por sus reflexiones, creo que las propuestas de adoptar un cristianismo revolucionario o profético para destruir el dominio del capital equivalen a intentar extinguir el fuego con alcohol. Lo que se necesitaría para romper este círculo es una genealogía a largo plazo de la historia y la política de la subjetividad capitalista, y de la dificultad de formular una alternativa comunista que no se limitara a ofrecer más de lo mismo. «Por consiguiente, debemos remontarnos desde la alienación política hasta la alienación religiosa para comprender la persistencia de lo religioso en lo político –escribe Rozitchner en su comentario a "La cuestión judía"–. Debemos mostrar que la esencia cristiana, que la "crítica de carácter crítico" proclama haber superado, aún existe y aparece objetivada en las relaciones sociales materiales del Estado democrático secular, cuya forma última, como demuestra Marx, son los Estados Unidos de América. Y mostrar, permítaseme añadir, que persiste hasta el día de hoy»[22]. Precisamente esa tarea genealógica se aborda en el formidable libro de Rozitchner, *La Cosa y la Cruz: Cristianismo y Capitalismo (En torno a las Confesiones de san Agustín)*[23].

Una buena forma de abordar este libro sería partir de la comparación de las respectivas lecturas de las *Confesiones* de Agustín

---

[22] L. Rozitchner, «La cuestión judía», cit., p. 199.

[23] L. Rozitchner, *La Cosa y la Cruz: Cristianismo y Capitalismo (En torno a las Confesiones de san Agustín)*, Buenos Aires, Losada, 1997.

que se hallan en Lyotard y en Rozitchner: el primero proporciona un testamento póstumo e inacabado, casi hagiográfico; el segundo, un ataque a menudo despiadado, laborioso, denso y con frecuencia repetitivo. Para Lyotard, las *Confesiones* de San Agustín ofrecen la oportunidad de experimentar una alegría casi sublime: «La capacidad de sentir y de aprehender un placer sin trabas, elevado a una potencia desconocida: esta es la alegría de la santidad. Rara vez la gracia ha adoptado una forma menos dialéctica, menos negativa y menos represora. En Agustín, la carne iluminada por la gracia realiza sus deseos en la inocencia»[24]. A pesar de que él también muestre interés en la relación entre la gracia y la carne, Rozitchner habría tenido que rechazar esta interpretación casi palabra por palabra. Más allá de la apariencia de inocencia pura y alegría sensual, nada podría ser de hecho más represivo o más negativo que la dialéctica entre la muerte y la salvación, o entre la gracia y el terror, que Rozitchner descubre en las *Confesiones*.

Más que ser el sucedáneo de una carta de amor en la que el divino «vos» sustituye sin esfuerzo al ser amado, como en el caso de Lyotard, el texto de Agustín se convierte en manos de Rozitchner en el objetivo de una incursión en territorio hostil, en el que el decadente Imperio romano –haciendo frente común con la iglesia cristiana en una coyuntura de la historia mundial espléndidamente descrita en la posterior elaboración ofrecida por Agustín en *La ciudad de Dios*– da lugar a una siniestra formación de sujeto que prepara la ofensiva lanzada por el capitalismo varios siglos después. San Agustín, por tanto, no es el modelo, sino el enemigo, el antimodelo. «En su teológica economía libidinal,

---

[24] J.-F. Lyotard, *The Confession of Augustine*, Standford, Standford University Press, 2000, p. 12. Compárese con el tono de Hardt y Negri en la última página de *Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 2000 [ed. cast., *Imperio*, trad. de A. Nélida, Barcelona, Paidós, 2002]: «Hay una antigua leyenda que sirve para ilustrar el futuro de la militancia comunista: la leyenda de san Francisco de Asís [...] Una vez más, en la posmodernidad nos hallamos en la situación de Francisco, enfrentando la desdicha del poder a la alegría de la existencia. Esta es una revolución que ningún poder será capaz de controlar, porque el biopoder y el comunismo, la cooperación y la revolución permanecen unidos en el amor, la alegría y la inocencia. Esta es la irrefrenable levedad y alegría de ser comunista» (p. 413).

el santo nos propone, desde los tiempos más remotos, la inversión originaria más productiva para acumular capital sagrado», escribe Rozitchner, antes de concluir con la atrevida hipótesis que se halla tras su lectura de las *Confesiones:* «El espíritu cristiano y el capital tienen premisas metafísicas complementarias»[25]. Siguiendo esta hipótesis, nos adentramos lentamente en las viscerales profundidades del sujeto para así localizar el lugar donde el terror y el miedo a la muerte, desde las más tempranas experiencias infantiles, arraigan en el alma material. De hecho, Rozitchner afirma que sin esta inscripción –cuyo manual de usuario encontramos, página tras página, en las *Confesiones*– no habría sido posible el capitalismo. Por último, el meollo teórico de este argumento es doble, al combinar una exhaustiva investigación sobre las raíces del poder y la dominación por el terror, por un lado, con una obstinada recuperación del potencial colectivo para la rebelión y la subjetivación, por el otro.

El primer hilo teórico nos permite, de forma retrospectiva, postular que el terror y la gracia son en verdad elaboraciones gemelas que la crítica del sometimiento no puede, por tanto, considerar por separado o como fenómenos que se excluyan mutuamente. Para Rozitchner, el terror procede de la angustia de muerte, asentada en la esencia más íntima del sujeto ante la culpa sentida por asesinar o por el deseo de asesinar al padre primordial. La gracia, sin embargo, es sencillamente una solución falsa o una formación defensiva en la que el origen del poder y su prolongación en la vida del sujeto quedan ocultos, o, para ser más precisos, que promete una solución imaginaria para ambas cuestiones.

No solo es que el terror y la gracia correspondan, como se afirma, a dos formas de fundamentalismo, uno supuestamente islámico y el otro cristiano, que compiten actualmente en el escenario de la historia mundial. De hecho, las investigaciones de Rozitchner sobre el papel del terror en cualquier teoría del sometimiento, así como su interés por el modelo cristiano de la gracia, se anticipan en varios años a los acontecimientos que tuvieron lugar en Norteamérica el 11 de septiembre y a la subsiguiente guerra con-

[25] L. Rozitchner, *La Cosa y la Cruz*, cit., p. 12.

tra el terror. Pero tampoco se trata solo, como parece tratarse para Badiou y Žižek, de restablecer el vínculo original entre el terror (bueno) y la revolución, desde los jacobinos hasta Hegel. En vez de ello, el privilegio epistemológico nada envidiable de la perspectiva de Rozitchner procede de la percepción de que el régimen de terror que era la dictadura militar en Argentina ha extendido su reinado mucho más allá del denominado Proceso de Reorganización Nacional. El «panorama desde el sur» abre así una perspectiva completamente nueva sobre la guerra contra el terror que iba a desencadenarse con especial violencia en marzo de 2003 durante la operación Sorpresa y Temor [Shock and Awe] en Iraq. De hecho, el otro 11 de septiembre, el chileno –es decir, el golpe de Estado de Pinochet en 1973 y el espectacular bombardeo del palacio presidencial de la Moneda en la capital del país– podría ser, en este sentido, instructivo de cara a los acontecimientos que rodearon al 11 de septiembre en los Estados Unidos.

Es hora de que reflexionemos sobre el siniestro vínculo dialéctico entre la gracia y el terror, sin considerar a la primera como el don de la paz o de la democracia o de la civilización que vendría *después de* una guerra civil o de una dictadura o de la barbarie y *como respuesta a ellas*. «Para comprender la pacificación debemos empezar primero por el terror en el que se basa –escribe Rozitchner–. La guerra y la dictadura son el terror; pero la democracia es una gracia que el poder del terror nos concede como tregua. Ambas, democracia y dictadura, son dos modalidades de la política y constituyen el dominio alterno en el que se libran las contradicciones sociales»[26]. Esta sería la triste lección que podría aprenderse de las dictaduras militares, esenciales, como ahora sabemos, para la imposición violenta del reino del neoliberalismo. La transición a la democracia, sin embargo, no supuso una ruptura con la lógica subyacente del terror. Por el contrario, el proceso democrático sigue encallado en esta misma lógica, solo que ahora está oculta o es negada: «La dictadura de la que venimos, por tanto, no es un *accidente* ni un hecho *anormal* en nuestro desarrollo político: el terror militar, por el con-

[26] L. Rozitchner, *El terror y la gracia*, ed. de R. H. Ríos, Buenos Aires, Norma, 2003, pp. 26-27.

trario, forma parte del sistema mismo, junto con los límites implícitos de la propia democracia. Constituye su violencia fundadora y persistente»[27]. Mucho menos evidente es la respuesta a la pregunta de qué se puede hacer una vez que la violencia fundadora que se halla tras el orden político actual queda al descubierto.

El problema en cuestión deriva del juego de engaños por el que la democracia aparece como el epítome de la libertad y la paz, interrumpidas únicamente por la anormalidad de la guerra civil y la dictadura. En la medida que este juego del escondite no es accidental sino constitutivo del orden democrático, el primer paso demanda un esfuerzo por deshacer la lógica del engaño. Como escribe Rozitchner: «El terror reprime el lugar personal que alimenta los impulsos de la resistencia: las pulsiones colectivas. Por ello es necesario deshacer esta trampa subjetiva: tener presente, con el fin de conjurarla, la amenaza mortal que volverá a surgir cuando aparezca la resistencia»[28].

Rozitchner llega al punto de sugerir que el capitalismo impone una difusa operación de Sorpresa y Temor en todos los sujetos, tanto en el civilizado Occidente como en el resto del mundo, como atestiguaron esos oscuros precursores que fueron los regímenes militares del cono sur:

> El terror, rechazado en la sociedad política, pero siempre amenazador, corroe la subjetividad humana desde dentro. Este miedo inconsciente que atraviesa la sociedad –el terror a la muerte en la religión, avivado frente a la rebelión; el terror al desempleo, a la bancarrota o a la pobreza en la economía; el terror a las fuerzas armadas de la represión; el terror al desvelamiento de formas de conocimiento capaces de desarmar esta dominación– es la base sobre la que el sistema niega, dentro de cada uno, lo que precisamente estimula[29].

Aquí, no obstante, comenzamos ya a comprender la otra línea de rebelión en la propuesta teórica global de Rozitchner. En efec-

---

[27] *Ibid.*, p. 121.
[28] *Ibid.*, p. 122.
[29] *Ibid.*, pp. 128-129.

to, su intención no es nunca revelar simplemente la violencia originaria del campo político *per se*, sino recuperar el potencial para la rebelión y la resistencia con el que esta violencia ha tenido que lidiar, desde tiempos inmemoriales hasta ahora.

Esta rebelión originaria (por ejemplo, la del niño en contra del padre) es precisamente el momento que Rozitchner quiere poner en primer plano en su relectura del mito del asesinato del padre primordial en los escritos de Freud denominados «colectivos», en especial *Tótem y tabú* y *El malestar en la cultura*. A diferencia de lo que ocurre en ciertos textos de Agamben e incluso de Žižek, el asesinato del padre primordial, según su interpretación, no se propone producir una metafísica radical del Estado de excepción o de la pulsión de muerte. Más allá de desenmascaramiento de la violencia originaria, el propósito esencial es reforzar al sujeto colectivo. Es decir, si hay un esfuerzo constante para retroceder y ahondar en las raíces del sometimiento, el propósito de este retorno es facilitar una forma colectiva de subjetivación emancipadora. Por consiguiente, la auténtica tarea consiste, sobre todo, en el esfuerzo constante para reactivar un posible retorno a este origen olvidado de la subjetividad rebelde. Es un esfuerzo de *desfatalización*, esto es, de restaurar la fuerza de la posibilidad histórica reanimando la estructura del proceso de subjetivación, emparentada con la del acontecimiento y cuya arcaica persistencia no elimina la opción de lograr su sustitución efectiva. Este esfuerzo persiste incluso en el libro de Rozitchner sobre Agustín, publicado cuando el autor ya había alcanzado la venerable edad de 73 años, proeza sorprendente en la que la lectura minuciosa del texto se combina con una serie de impetuosas especulaciones teóricas sobre un santo que tal vez fuera el primer sujeto realmente moderno.

Pero ¿por qué un judío incrédulo querría escribir –se pregunta el propio Rozitchner al principio de su obra– sobre las *Confesiones* de un santo cristiano? Y yo podría secundar esto preguntando: ¿por qué hoy el comunismo, en medio de crisis y revueltas mundiales, sería capaz de asumir un nuevo comienzo al abordar la cuestión cristiana? De entre las distintas respuestas, la más audaz –que ciertamente supera en atrevimiento la hipótesis de Max We-

ber sobre la afinidad ideológica entre el capitalismo y el protestantismo– mantiene que el capitalismo sencillamente no habría sido posible sin el cristianismo. «El capitalismo triunfante, la acumulación cuantitativa e *infinita* de riqueza en una forma monetaria abstracta, no habría sido posible sin el modelo humano de infinitud religiosa promovido por el cristianismo, sin la reorganización imaginaria y simbólica ejercida en la subjetividad por la nueva religión del imperio romano»[30]. Agustín es el modelo preeminente de estas profundas transformaciones en la economía psíquica, y sus *Confesiones* son un manual de uso para el sometimiento y la servidumbre. La completa desvalorización de la carne, del placer y de lo social en general, junto con la nueva sumisión del sujeto al gobierno de la ley y al orden imperial constituyen las duraderas premisas religiosas de la esfera política.

Sin embargo, el proyecto de Rozitchner no lleva a una reconstrucción de las posibles transposiciones y de las analogías sistemáticas entre lo político y lo teológico. A diferencia de Carl Schmitt, no propone una teología política. Tampoco se centra en *La ciudad de Dios*, como habría hecho un estudiante de teología política, ni siquiera con el fin de invertir su jerarquía a favor de la «ciudad terrenal», como Hardt y Negri se proponen hacer en *Imperio*. En vez de ello, escoge concentrarse en el itinerario personal de las *Confesiones*, que, a su juicio, proporcionan la base subjetiva para *La ciudad de Dios*, escrita años más tarde y entendida como la gran síntesis política y teológica de Agustín. Por último el principal discurso de referencia para Rozitchner no es jurídico, sino psicoanalítico: Freud es una referencia más útil que Schmitt a la hora de comprender los intereses subjetivos de la política.

Por tanto, la obra de Rozitchner procura descubrir las partes materiales, corporales y afectivas del sujeto que quedaron sometidas en nombre de una religión trascendente o de una razón puramente inmanente, pero solo después de que el poder de la autoridad, de la ley y del Imperio hubiera sido ya capaz de imponerse en aquellos espacios que posteriormente serían objeto de negación:

---

[30] L. Rozitchner, *La Cosa y la Cruz*, cit., p. 9.

> Agustín me interesa únicamente por el mecanismo de dominio y guerra con el que construyó la subjetividad humana bajo el signo de la ley y la verdad. Esto es lo que sigue siendo relevante hoy. Agustín sabía cómo hallar el lugar íntimo donde el poder aviva e incita las emociones y enciende las fantasías más siniestras para poner el cuerpo en acción y, en la hora terrible en la que el viejo mundo se derrumba, uncirlo a los carros bélicos del poder político y económico[31].

Al seguir el camino de esta investigación, obtenemos no solo una imagen pormenorizada de cómo el sujeto, para llegar a ser la carne de cañón de la acumulación capitalista, tuvo que convertirse en el sujeto de la ley, tras la caída del Imperio romano de Occidente en la época del saqueo de Roma en el 410 a.C. –punto de referencia inmediato para san Agustín en *La ciudad de Dios*–, sino también una atrevida serie de comparaciones entre el cristianismo y el judaísmo, así como una hipótesis convincente que complementa la doctrina de Freud sobre la culpa edípica y la ley superyoica (incluido su origen en el asesinato del padre primordial, que sigue principalmente las pautas del Dios judío) con una interpretación de la teoría del sujeto derivada del cristianismo. Así es cómo Rozitchner describe retrospectivamente el reto de su lectura de las *Confesiones:*

> Si tomamos este modelo humano, considerado como el más sublime, y mostramos que allí, en la exaltación de lo más sagrado, también halla un nicho el compromiso con lo más siniestro, ¿no habremos revelado el obsceno mecanismo del procedimiento cristiano de producción religiosa? Este es el reto: comprender un modelo de ser humano que ha producido dieciséis siglos de sometimiento tan sutil y refinado como despiadado y brutal[32].

Comparado con la fiebre actual por recuperar la figura de la santidad como el futuro modelo de la militancia política, el libro de Rozitchner sobre Agustín posee la enorme virtud de exponer

---

[31] *Ibid.*, p. 16.
[32] *Ibid.*, p. 10.

hasta qué punto el concepto de subjetividad política sigue estando contaminado por la teología cristiana:

> Esta es la razón por la que nos interesa hallar los cimientos de lo político en aquello que es más específicamente religioso. Y nos preguntamos si es posible que los creyentes, dado el contenido del imaginario cristiano –y a pesar de que tengan las mejores intenciones, e incluso si se adhieren a la teología de la liberación–, puedan tener una experiencia política que sea *esencialmente* distinta a la política contra la que luchan. Nos preguntamos si el principal cimiento de la religión cristiana no es *de forma necesaria* el fundamento de la dominación precisamente en lo que esta tiene de religioso[33].

Los ejemplos de Badiou, Negri y Žižek revelan la auténtica dificultad que hay a la hora de responder a la exigencia de una experiencia política que sea, incluso a un nivel subjetivo, *esencialmente* distinta de aquella que combate. Todos estos pensadores, de hecho, siguen profundamente enmarañados en la teología política del cristianismo; solo son capaces de caracterizar al sujeto comunista militante por medio de la figura del santo.

¿Cuál es entonces la tarea de la teoría o de la filosofía ante esta persistencia de la matriz cristiana del terror y la gracia? ¿Cómo podemos reconciliarnos con la búsqueda de la filosofía cuando no sería difícil demostrar que en la base de toda verdad dominada yace la carne apaleada de un cuerpo golpeado, aterrorizado en nombre del espíritu?

Cuando los poderes militares del mundo dejan de ocultar la semilla de terror y de angustia ante la muerte que subyace en todo principio de autoridad, la tarea de la teoría o de la filosofía solo puede consistir en buscar y deshacer los espacios de pensamiento donde esta semilla encuentra la manera de construir su nido.

> En momentos en que las contradicciones y las crisis se agudizan, como ocurre ahora entre nosotros, debemos preguntarnos sobre la esencia de la reflexión, y, por tanto, sobre la esencia de la filosofía que

---

[33] *Ibid.*, p. 11.

> el terror, al oponerse a la respuesta que da esta, busca cortar por lo sano. Una vez más, la guerra anida en la verdad, y quienquiera que proclame la verdad es, a su manera, un combatiente[34].

Rozitchner, en un estilo casi propio de Adorno, emplea los poderes de la reflexión para deshacer los nudos que en principio atan toda reflexión al poder y al terror: «Reflexionar sobre las condiciones de verdad en filosofía significa llegar al fundamento donde el corazón del terror se refugia en los seres humanos pensantes como su propio límite»[35]. Pensar contra este límite no significa abandonar ni el sujeto ni el concepto, sino dirigir el poder del sujeto contra el dominio de la subjetividad constituida, así como abrir el concepto a aquello que nunca puede conceptualizarse. Ese podría ser el posible papel de la teoría o de la filosofía ante el terror, incluso –o especialmente– cuando este terror busca refugio en los corazones de los combatientes, convocados para luchar contra él en nombre de la libertad y la gracia, los perdurables dones que el cristianismo ha legado a Occidente.

---

[34] L. Rozitchner, «Filosofía y terror», en *Freud y el problema del poder*, Buenos Aires, Losada, 2003, pp. 245-246

[35] *Ibid.*, p. 250.

CAPÍTULO IV

Una ética de lo común(ista)

Susan Buck-Morss

I

Primer punto: la política no es una ontología. Hay que poner en entredicho la afirmación de que la política es siempre ontológica[1]. No solo es que ocurra lo contrario, que la política no sea nunca ontológica[2] (como señala Badiou, una simple negación lo deja todo en su lugar[3]). En vez de ello, lo que se necesita es invertir la negación y afirmar que lo ontológico nunca es político.

De esto se sigue que el movimiento desde *la politique* (la política diaria) a *le politique* (el significado mismo de lo político) se hace en una carretera de una sola dirección. Con el debido respeto a Marcel Gauchet, Chantal Mouffe, Giorgio Agamben y a muchos otros, el intento de descubrir dentro de la vida política empírica *(la politique)* la esencia ontológica de lo político *(le politique)* lleva a la teoría a un punto muerto desde el que no hay retorno

[1] Bruno Bosteels cita a Mouffe en «The Ontological Turn» en su nuevo e instructivo libro, *The Actuality of Communism*, Londres/Nueva York, Verso, pp. 40-41: «Lo que está en el origen de nuestra actual incapacidad de pensar de forma política es la falta de comprensión de "lo político" en su dimensión ontológica» (C. Mouffe, *On the Political*, Nueva York, Routledge, 2005, p. 8). Véase también Negri: «Es aquí donde el comunismo necesita a Marx: para instalarse en lo común, en la ontología y viceversa: sin ontología histórica no hay comunismo» (A. Negri, «Est-il posible d'être communiste sans Marx?», citado en B. Bosteels, «The Ontological Turn», cit., p. 48).

[2] Para un examen crítico de la ontología de izquierdas, véase C. Strathausen (ed.), *A Leftist Ontology: Beyond Relativism and Identity Politics*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 2009, en especial el epílogo de Bruno Bosteels (reimpreso como «The Ontological Turn», cit.).

[3] «On Evil: An Interview with Alain Badiou», *Cabinet* 5, 2001/2002, en cabinetmagazine.org.

posible a la práctica política real. Nada se gana con este cambio de lo femenino a lo masculino. El proyecto posmetafísico de descubrir la verdad ontológica en el interior de la existencia vivida fracasa cuando se aplica a lo político. Fracasa con el método husserliano-heideggeriano, desconectado socialmente, que pone entre paréntesis lo *existenziell* para descubrir la naturaleza esencial de lo que realmente es «lo político». Y fracasa con el método posfoucaultiano de la ontología historicizada, que revela las múltiples formas de «estar políticamente en el mundo» dentro de unas configuraciones culturales y temporales concretas.

Esto no es noticia. Desde mediados de la década de los treinta, la preocupación obsesiva de Adorno, en el contexto del ascenso del fascismo, fue demostrar el fracaso del intento ontológico de fundar una filosofía del Ser a partir del mundo dado, o, en el lenguaje heideggeriano, de pasar de lo *óntico*, es decir, del ser *(seind)* en el sentido de lo empíricamente dado, a lo ontológico, es decir, a lo esencialmente verdadero de la existencia (el *Dasein* como la «estructura *a priori*» de la «existencialidad»[4]). Adorno argumentaba que cualquier ontología derivada (o reducida[5] a partir) de lo óntico convierte el proyecto filosófico en una gran tautología[6]. No le faltaba razón, y las implicaciones políticas son importantes.

La ontología identifica. La identidad era anatema para Adorno, sobre todo en el plano de sus consecuencias políticas (la

---

[4] Para una ontología posmetafísica, la esencia no puede ser una categoría trascendente, sino que debe ser inmanente a la existencia. Como escribe Heidegger: «La "esencia" *[Wesen]* de esta entidad se halla en su "ser"», M. Heidegger, *Being and Time*, Nueva York, Harper & Row, 1962, p. 67 (p. 42 del original en alemán) [ed. cast.: *Ser y tiempo*, trad. de J. E. Rivera, Madrid, Trotta, 2009]. El ser que se menciona aquí (con «s» minúscula) es el mundo «dado», el mundo que *es gibt* (que «hay»), mientras que el ser humano consciente se entiende ontológicamente como *Dasein* («ser-ahí»).

[5] Compárese con el método de reducción fenomenológica de Husserl que influyó a Adorno cuando era un estudiante.

[6] En el nivel de lo óntico, el verbo «es» se emplea descriptivamente, y la verdad es una cuestión de percepción correcta, con lo que constituye básicamente un problema epistemológico. Pero otra cosa distinta es suponer, al sumergirse en las estructuras de lo óntico, que estas sean capaces de desvelar una verdad ontológica más profunda. Si, como afirmaba Adorno, esa «diferencia ontológica» es imposible, entonces todo el método es una farsa.

identidad entre el gobernante y los gobernados afirmada por el fascismo). De hecho, incluso el gobierno parlamentario parece basarse en una lucha por la identidad, en la que el consenso se convierte en un fin en sí mismo, al margen de su contenido de verdad[7]. No es que la filosofía de Heidegger (o cualquier ontología existencial) sea en sí misma fascista (esa sería una afirmación ontológica). Lo que ocurre más bien es que, al resolver la cuestión del Ser *antes* de emprender ninguna clase de análisis político, los que se hacen sobre esa base carecen de fuerza filosófica, subsumidos bajo unos aprioris ontológicos que son indiferentes a su contenido[8]. La ontología existencial se equivoca al asumir que, una vez aprehendido conceptualmente «el carácter del ser» (Heidegger), este nos devolverá al mundo empírico, material, y nos permitirá reunir su diversidad y multiplicidad bajo las precomprensiones propias de la filosofía de una manera que resulte adecuada a las exigencias de la acción colectiva, a las demandas de la vida política real. De hecho, lo ontológico nunca es político. Una ontología de lo común (o comunista) es una contradicción en sus propios términos.

---

[7] Adorno criticaba el concepto liberal-parlamentario de compromiso, como hizo Schmitt, pero justamente por la razón opuesta, es decir, porque las diferencias de posición no eran lo bastante grandes. El principio de no-identidad de Adorno –su afirmación de que la verdad no está en la segura equidistancia, sino que, más bien, *les extrèmes se touchent*– podría interpretarse políticamente como un medio inflexible al servicio de un fin democrático.

[8] «La analítica existencial del *Dasein* [Ser con S mayúscula] precede a toda psicología o antropología, y ciertamente a toda biología» (M. Heidegger, *Being and Time*, cit., p. 71; original alemán, p. 45), es decir, ¡precede a los cuerpos materiales de los seres humanos reales! O, según otro ejemplo, las herramientas son simples «seres-a-la-mano», como el bolígrafo con el que escribe. Si el análisis ontológico precede al conocimiento óntico, no hay forma de que la descripción ontológica pueda diferenciar entre las herramientas-a-la-mano del filósofo y las de un trabajador en una cadena de montaje (*ibid.*, pp. 95-102; original alemán, pp. 67-72). O sobre la relación entre la filosofía y las ciencias sociales: «Nunca debemos olvidar que los fundamentos ontológicos no se pueden desvelar mediante hipótesis derivadas del material empírico, sino que ya están siempre "allí", incluso cuando simplemente se *recoge* el material empírico» (*ibid.*, p. 75; original alemán, p. 60).

Pero uno podría plantearse esta pregunta: ¿no esbozó el propio Marx en sus primeros escritos una ontología basada en la afirmación aristotélica clásica de que el hombre es por naturaleza un animal social? ¿No son los manuscritos de 1844 una elaboración de esa afirmación, mediada por una crítica históricamente específica, y, por tanto, no son una ontología *social* ampliada de la alienación del hombre respecto de la naturaleza (incluida la suya propia) y de sus semejantes? Sí, pero en la vida política real ese «hombre» ontológico no existe.

En cambio, nosotros, criaturas existentes, somos hombres y mujeres, negros y morenos, capitalistas y trabajadores, homosexuales y heterosexuales, y el significado de estas categorías del ser no es en absoluto estable. Además, estas diferencias importan menos que otras, como, por ejemplo, si estamos sin trabajo, si tenemos antecedentes penales o si corremos el peligro de ser deportados. Y, al margen de lo que seamos en el plano de lo óntico, nuestro ser no hace del todo bloque con nuestras opciones políticas, seamos conservadores, anarquistas, evangelistas, partidarios del *Tea Party*, sionistas, islamistas o comunistas (que los hay, aunque sean pocos). Somos animales sociales, sí, pero también somos antisociales, y nuestra naturaleza animal está completamente mediada por las formas contingentes de la sociedad. Sí, el primer Marx desarrolló una ontología filosófica. Políticamente, nada se deriva de ello. No legitima la dictadura del proletariado, ni resuelve el espinoso asunto de la falsa conciencia (la conciencia empírica frente a la conciencia atribuida *[Zugerechnectes]*). Al mismo tiempo, el pensamiento filosófico tiene el derecho –y la obligación– de intervenir activamente en la vida política. Aquí tenemos a Marx hablando del tema de la práctica intelectual, incluida la filosófica:

> Pero incluso cuando yo solo actúo *científicamente*, etc., en una actividad que yo mismo no puedo llevar a cabo en comunidad inmediata con otros, también soy *social*, porque actúo en cuanto *hombre*. No solo el material de mi actividad (como el lenguaje, merced al que opera el pensador) me es dado como producto social, sino que mi *propia* existencia es actividad social, porque lo

que yo hago lo hago para la sociedad y con conciencia de ser un ente social[9].

De nuevo, por más que uno reflexione sobre el camino que ha de tomar a partir de esta generalización ontológica, de ella no se sigue una orientación política específica. Describe el trabajo intelectual de Heidegger y Schmitt tan perfectamente como el de Marx o el nuestro.

Para Marx, la filosofía ontológica fue solamente el punto de partida de un cultivo permanente del pensamiento científico que se desarrolló en respuesta a los acontecimientos históricos de su época. Por medio de la trayectoria de su obra, toda la tradición de la filosofía *política* occidental dio un giro a la izquierda que la alejó de la metafísica y la encaminó a un compromiso con las ciencias sociales en alza –economía, antropología, sociología, psicología–, entendidas no al modo positivista, como recolección de datos o como matemáticas abstractas, sino como ciencias de la historia; no de la historicidad, del historicismo o similares, sino de la *historia* concreta, material. Con este acentuado giro a la izquierda (orientación que puede implicar o no elementos del «giro lingüístico», del «giro ético», del «giro estético»), la filosofía política se transforma en teoría social realizada reflexivamente, es decir, críticamente. Se hace teoría crítica.

Cuando Marx decía que el pensamiento era en sí mismo una práctica, lo decía en ese sentido. No se preguntó por el significado ontológico del *ser de la práctica*. En vez de ello, intentó descubrir cuanto pudo acerca de las prácticas sociohistóricas de los seres humanos reales de su tiempo.

---

[9] R. C. Tucker, *The Marx-Engels Reader*, Nueva York, W. W. Norton & Co., 1978, p. 86. En alemán: «Allein auch wenn ich *wissenschaftlich*, etc. tätig bin, eine Tätigkeit, die ich selten in unmittelbarer Gemeinschaft mit andern ausführen kann, so bin ich *gesellschaftlich*, weil als *Mensch* tätig. Nicht nur das Material meiner Tätigkeit ist mir – wie selbst die Sprache, in der der Denker tätig ist – als gesellschaftliches Produkt gegeben, mein *eignes* Dasein *ist* gesellschaftliche Tätigkeit; darum das, was ich aus mir mache, ich aus mir für die Gesellschaft mache und mit dem Bewußtsein meiner als eines gesellschaftlichen Wesens».

Por tanto, la pregunta que nos plantean los primeros escritos de Marx es la siguiente: ¿cómo convertimos la realidad social –o, por decirlo de una forma descriptiva, social*ista*– de nuestro trabajo, y nuestra conciencia de este trabajo como seres humanos, en una práctica de lo común? ¿Cómo concebir una ética de lo común? No mediante la reducción fenomenológica a alguna clase de esencia de lo que es ser un ser social –por ejemplo, el ser que cuida, el ser-para-la-muerte, el ser-con, etc., como proponía Heidegger–, sino mediante un análisis, una toma de conciencia, de la sociedad específica, los cuidados específicos, las muertes específicas que son simultáneas a nuestra existencia, no comunes en el sentido de ser iguales a las nuestras (las experiencias son muy dispares en la sociedad de hoy), sino en el de que ocurren a personas que comparten, que tienen en común, *este* tiempo y *este* espacio: un espacio tan grande como la tierra y un tiempo tan actual como el presente.

II

Marx transformó la relación entre política y filosofía al crear una bisagra a partir de las ciencias sociales. Esta bisagra se ha desgastado. Las ciencias sociales de hoy, filosóficamente ingenuas, pretenden ser objetivas al escindir la realidad en disciplinas académicas autorreferenciales que argumentan a partir de «hechos dados» como si fueran una base casi natural (en vez de a partir de estructuras dinámicas e inestables que dependen de la acción humana). Por su parte, la filosofía, en solitario, se refugia en las humanidades: en el pensamiento normativo, en un análisis de la razón y en el mundo kantiano del «deber ser» moral, o, alternativamente, en un antirracionalismo inspirado en Nietzsche, en la celebración del afecto, en el relativismo cultural, en la narratividad literaria, en la contingencia hermenéutica. Incluso la filosofía *crítica* comparte con las ciencias positivistas de las que se ha desgajado la presunción de que puede conocer la realidad por su cuenta. Ambos enfoques –pensamiento sin entendimiento empírico y entendimiento empírico sin pensamiento, sin reflexión crítica– son extremadamente propensos a la reificación.

Mientras tanto, el marxismo, huérfano de las dos partes del proyecto académico –las ciencias y las humanidades–, corre el peligro de caer en el dogmatismo desde el momento en que afirma proporcionar un conocimiento de antemano *(a priori)* del significado político de los acontecimientos a partir de textos que tienen un siglo de antigüedad, encajando todo supuesto hecho empírico en un marco interpretativo preexistente. Como el código maestro de la historia, el marxismo garantiza a un sistema capitalista antropomorfizado una agencia todopoderosa. El capitalismo planifica los acontecimientos, explota vorazmente en busca de la ganancia privada y se deleita con la crisis, mientras desbarata nuestras mejores intenciones morales y determina los resultados históricos con una sagacidad muy superior a la de cualquier astucia de la razón hegeliana.

Como todo el mundo sabe, Marx empleó el término capitalismo en muy pocas ocasiones. El gran libro se llama *El Capital*, una exposición crítica de las prácticas económicas de su tiempo, incluidos los procesos de fetichización y reificación por los que las leyes del capital parecen nuestro destino ineludible.

A continuación voy a plantear un argumento que no dejará de resultar tedioso: debemos rechazar la creación de un -ismo a partir de una orientación política o teórica dadas, a causa de las consecuencias epistemológicas que conlleva dicha operación. Nada de comun*ismo*, capital*ismo*, marx*ismo*, totalitar*ismo* o imperial*ismo;* nada de -ismos[10]. Estos son sistemas cosmológicos, economías de la creencia que se asemejan a la economía cristológica medieval *(oiknomia)* en la medida en que sus elementos resultan internamente coherentes y lógicamente satisfactorios a condición de que ningún hecho o acontecimiento contaminante, procedente del exterior, penetre en sus fronteras como si fuera un extranjero ilegal. Las palabras de base –comunista o socialista, capitalista o marxista, etc.– son otra cosa. Si se emplean simplemente como adjetivos descriptivos, se refieren, definiéndolas, a cualidades (de-

---

[10] Agradezco a Amad Jaladi, de Irán, que cuestionara amablemente la elección del título de mi libro *Thinking Past Terror: Islamism and Critical Theory on the Left*, precisamente sobre esta base.

terminaciones) de objetos en el mundo; objetos a los que, si queremos ser materialistas coherentes, debemos dar prioridad sobre los conceptos que usamos para nombrarlos[11].

También la práctica política es vulnerable a la seducción de los -ismos. Adoptar el anarqu*ismo* o el social*ismo*, el trotsk*ismo* o el islam*ismo*, el radical*ismo* o el parlamentar*ismo* como sistema de creencias que determina por anticipado nuestras acciones es un error. Las condiciones cambian, y la práctica exige responder a nuevas situaciones. ¿Tomar el poder del Estado para controlar sus mecanismos ideológicos? De acuerdo, pero ¿y si tras la transformación global del capital el Estado se ha convertido en un aparato ideológico? ¿Basar la política que llevamos a cabo en un respeto anarquista por la instancia democrática? Desde luego. Pero no si ello significa ceder ante las tácticas manipuladoras del populismo de derechas, cada vez más generalizado.

Decir, con Althusser, que Marx abandonó el humanismo de sus primeros años por una «ciencia de la historia» implica que la ciencia marxista es transhistórica y eterna, un primer principio ontológico ajeno precisamente a la especificidad histórica en la que insiste dicha ciencia, como si la ciencia no fuera en sí histórica. (Para dejar claro este punto, solo hemos de pensar en los límites históricos de la ciencia de Ricardo o de Malthus, o, a tenor de la presente crisis, de la Escuela de Economía de Chicago.) Abogar, con Negri, por una «ontología histórica» basada en una comprensión científica del proceso de lucha de clases capitalista es una alternativa dudosa. Negri quiere añadir una dosis de contingencia histórica a la mezcla, contando al mismo tiempo con una dosis ontológica para evitar los peligros del relativismo, propios de la contingencia. Negri no deja de lado la lucha de clases como la *prima philosophia*, el primer principio filosófico sobre el que se sustenta todo el proyecto político. Pero si, *pace* Negri, no puede haber ontología de la historia, es porque la historia es el reino de la libertad humana, y, *por tanto*, el reino de lo impredecible, tanto en el pensamiento como en la práctica. Llegados a este punto, en

---

[11] Véase la insistencia de Adorno en la prioridad del objeto *(Vorrang des Objekts)*.

lugar de intentar desarrollar una ontología de la libertad, debemos reconocer la aparición, sorprendente y fugaz, de la libertad en el mundo.

Esta es mi postura. En lo que respecta a la teoría crítica, soy una pragmática incorregible. Pero no se trata de pragmat*ismo*, en el sentido de Rorty o incluso en el de Dewey (ni tiene nada que ver con ser norteamericana). Mi posición está más cerca de lo que Bertolt Brecht describió (y admiró) como *plumpes Denken*, pensamiento inelegante. Así, por ejemplo, donde el filósofo elegante descubriría un concepto al rastrear el significado de un término en griego clásico, yo me inspiro en el griego moderno *demotiki*, el lenguaje callejero de la gente *(demos)*, que, junto con la presunta irresponsabilidad fiscal de los griegos, es desdeñado por la *intelligentsia* europea. *Ta pragmata* en griego moderno se refiere a las cosas prácticas que uno emplea en la vida cotidiana. En alemán se habla de *die Klamotten* en referencia a aquello que, por más que pueda parecer basura a algunos, se necesita y se usa a diario.

En este sentido, el enfoque pragmático aplicado a la elaboración de la teoría recuerda al comentario que el novelista nigeriano Wole Soyinka hizo al criticar la ontologización de la negritud: «Un tigre no proclama su "tigritud": ataca». Posteriormente explicó: «Un tigre no está en el bosque y dice: "Soy un tigre". Cuando pasas por un lugar en el que ha estado, ves el esqueleto de un antílope y sabes que ahí ha irradiado una "tigritud"»[12].

Soyinka abandona la ontología por algo parecido a lo que yo llamo pragmática teórica[13]. La pragmática teórica es una forma de hacer teoría en la que las cosas adquieren significado merced a su

---

[12] Soyinka, citado en M. Richardson (ed.), *Refusal of the Shadow: Surrealism and the Caribbean*, Verso, Londres, 1996, p. 10.

[13] Por descontado, Achille Mbembe tiene toda la razón al señalar que la negritud no era una filosofía de primeros principios, sino una práctica política totalmente comprometida. Hemos de reconocer que los escritores que teorizaron sobre la negritud estaban comprometidos con una pragmática de la contrahegemonía que tuvo efectos políticos e institucionales reales (Achille Mbembe, seminario, Comité sobre Globalización y Teoría social, CUNY, The Graduate Center, Universidad de Nueva York, septiembre de 2011). Véase también Ngugi wa Thiong'o, *Globalectics: Theory and the Politics of Knowing*, Nueva York, Columbia University Press, 2012, p. 23.

relación práctica, pragmática, con otras cosas, y en la que esas relaciones están permanentemente abiertas y nunca dejan de ser precarias. Su futuro no puede predecirse por anticipado.

Ahora bien, si solo estuviéramos interesados en la ciencia empírica de la práctica del tigre, seríamos conductistas y observaríamos desde una distancia segura lo que hace un tigre. Pero, en cuanto agentes políticos situados en medio de las cosas, somos antílopes, y los antílopes necesitan estar al corriente de las últimas noticias.

¿Podemos imaginar a Lenin sin un periódico? ¿O a Marx? ¿O a Hegel? Marx escribió en los periódicos sobre acontecimientos muy alejados de Europa: el colonialismo en la India, el comercio en China, la guerra de secesión norteamericana. Y Hegel formuló la dialéctica del amo y del esclavo a causa de las noticias sobre la revolución haitiana que leyó en las entregas del periódico político *Minerva*.

Recordemos que Lenin no esperaba que la revolución tuviera lugar a) en Rusia o b) en el verano, o incluso en el otoño, de 1917. Pero permitió que su teoría se adaptara a los acontecimientos históricos tal como se producían[14]. El acontecimiento histórico que sorprende: esta es la «realidad radical» a la que Lenin permaneció

---

[14] Véase L. H. Lih, *Lenin Rediscovered: What is to be Done?*, Chicago, Haymarket, 2008, sobre su confianza en los trabajadores, especialmente los alemanes socialdemócratas, cuando escribió este panfleto. Muchos sostienen que la revolución rusa llegó demasiado pronto y, *por consiguiente*, fracasó. Sin embargo, tal vez los primeros años de la revolución bolchevique sean los más relevantes, puesto que sus prácticas no han dejado de servir de inspiración: la estética vanguardista, el teatro callejero, los trenes de la *agitprop*, la huelga general mundial de 1919 que fue uno de los primeros actos en gran medida espontáneos de solidaridad global. En los Estados Unidos, Eugene V. Debs recibió la noticia de la victoria de Lenin exclamando: «¡Soy un bolchevique de pies a cabeza y estoy orgulloso de serlo!». En 1920 se presentó a presidente desde la cárcel como candidato del Partido Socialista y obtuvo un millón de votos. El periodista Victor Berger puso en carteles publicitarios la frase «La guerra es el infierno provocado por el capitalismo» y fue el primer candidato socialista elegido en el Congreso estadounidense. Encarcelado, como Debs, por la Ley de Espionaje, se le negó el escaño del Congreso para el que había sido elegido dos veces por el electorado.

abierto[15]. Estoy totalmente de acuerdo con Badiou en lo que concierne a la centralidad política del acontecimiento, y suscribo su hincapié en la «absoluta imprevisibilidad del acontecimiento», que «puede ser la fuente del surgimiento de lo radicalmente nuevo»[16]. Pero yo me tomaría unas libertades con la formulación de Lacan que Badiou no se toma. Lo que «perfora un agujero en el conocimiento» no es la «verdad». Más bien, es la acción social. Y la verdad que tal acción revela es la posibilidad de la libertad humana. Por tanto, si unimos la idea de la pragmática con la idea del acontecimiento, obtenemos *una pragmática de lo súbitamente posible* como expresión de la libertad humana. No es esta una mala definición de lo que implicaría una ética de lo común.

Por tanto, expresándose en el escasamente elegante lenguaje del *plumpes Denken*, las preguntas de carácter filosófico que un pragmatista de lo súbitamente posible tendría que plantear son las siguientes:

1. ¿Qué está ocurriendo? (La alternativa pragmática a la «ontología histórica».)
2. ¿Hay algo nuevo? («¿Se está produciendo un "acontecimiento"?»)
3. ¿Qué produce? (¿Qué estructuras de poder están cediendo súbitamente ante los agentes del acontecimiento?)
4. ¿Qué perdura? (¿Hay ciertas estructuras que *no* estén en un proceso de cambio?)

Y solo entonces llegamos a la gran pregunta:

5. *¿Qué hacer?* («¿Qué es lo que hay que hacer?» es una traducción errónea de *Chto delat?*)

Tal vez debamos detenernos un momento sobre estas cuestiones para llegar a verlas desde la perspectiva de lo común.

---

[15] V. I. Lenin, citado en R. Blackburn (ed.), *After the Fall: The Failure of Communism and the Future of Socialism*, Nueva York, Verso, p. 167 [ed. cast.: *Después de la caída: fracaso del comunismo y futuro del socialismo*, trad. de A. Ferrero y M. Villegas, Barcelona, Crítica, 1993].

[16] A. Badiou, *Being and Event*, Nueva York, Continuum, 2005.

III

El acontecimiento no es un milagro que nos abrume o nos fulmine. Nos eleva, precisamente porque lo lleva a cabo gente corriente que suspende su actividad habitual con el fin de actuar colectivamente, dando poder no solo a los que están presentes, sino también a quienes, al contemplar lo que hacen, sienten una extraordinaria oleada de solidaridad y un sentimiento de unidad humana, e incluso (¿me atreveré a decirlo?) de universalidad. Somos testigos de la realidad de unos seres humanos que se unen para derribar barreras, para iniciar un cambio. En esta capacidad para actuar en común radica verdaderamente la posibilidad de una ética de lo común.

La solidaridad provocada en el espectador, célebre gracias a Kant en el caso de la Revolución francesa, ha ganado intensidad en la era electrónica. A diferencia de la época de Kant, y también de la de Lenin, lo que ha inclinado la balanza a favor de la resistencia no violenta (el terror puede ser una herramienta política [Badiou], pero es un instrumento bien romo, tan anticuado, quizá, como la bomba de hidrógeno)[17] ha sido la transmisión en directo de la acción política por televisión. En los últimos años, en las protestas de 2009-2010 contra las elecciones iraníes y a lo largo de las revoluciones de jazmín de la primavera árabe, el poder de las protestas pacíficas se ha multiplicado exponencialmente.

En el caso de Kant, el carácter sangriento de los acontecimientos de la Revolución francesa hizo que solo la idea suscitara

[17] Badiou sobre lo que hay que hacer: «El empleo del terror en circunstancias revolucionarias o en una guerra civil no significa en absoluto que los líderes y militantes estén locos, o que expresen la posibilidad de un mal interno. El terror es una herramienta política que ha estado en uso desde que existen las sociedades humanas. Debería ser juzgado, por tanto, como una herramienta política, y no sometido a un infantil juicio moral. Debería añadirse que hay diferentes tipos de terror. Nuestros países liberales saben cómo usarlo a la perfección». Puede verse el video de esta conferencia («Alain Badiou. Philosophy: What Is to Be Done? 2010») en youtube.com. (El texto de la conferencia aclara que la violencia no es una condición necesaria de la idea comunista.)

entusiasmo; en la plaza Tahrir, lo que lo suscitó fue la realidad de una fuerza pacífica[18], la fuerza de la no violencia ante la violencia, expresión de una idea de martirio con implicaciones humanas universales. La revolución tecnológica de los dispositivos portátiles con acceso a internet ha dado pie a una explosión de posibilidades para que los testigos de los acontecimientos ofrezcan información de primera mano. Transmitida en tiempo real, esta se convierte en un arma de resistencia. Sin duda, la manera en que se emplean las nuevas tecnologías depende de las manos que las manejan. Pero la veracidad demostrada por esta manera de compartir la información resulta extraordinaria. Ciertos agentes humanos se han hecho responsables de otros arriesgando su propia seguridad, liberando lo que tiene el aspecto de ser un deseo acumulado de intercambiar información desinteresadamente, sin fines comerciales, y confiando en que la comunidad internacional de espectadores respondiera solidariamente. Y así lo ha hecho[19]. (Después de todo, tal vez seamos animales social*istas* por naturaleza.)

En el primer nivel, por tanto, «¿Qué está ocurriendo?» es una pregunta empírica. Abordada desde el imperativo de una ética de lo común, responder a esta pregunta requiere ante todo una libertad total de comunicación por parte de cualquiera que tenga información que compartir con cualquiera que tenga deseos de saber. A este respecto, la información de los medios de comunicación independientes, la recogida fiable de noticias y su propagación sin trabas y sin filtros constituyen proyectos políticos de la máxima importancia[20]. Cuanto más dispersos sean los pun-

---

[18] No violencia *[Gewalt]* sino fuerza *[Kraft]*, en el sentido en que Hegel emplea el término en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (§ 136).

[19] En contraste, en el caso de Irán la corporación (germano-finesa) Nokia dejó a un lado la conciencia política al colaborar con el gobierno iraní para bloquear las comunicaciones por internet de los manifestantes.

[20] Los efectos de la regulación gubernamental se han hecho sentir ya en China, donde el gobierno bloqueó Facebook y Twitter al considerarlos perjudiciales para «los intereses nacionales». Google se negó a obedecer y trasladó sus bases a Hong Kong, dejando al motor de búsqueda nacional chino (Baidu) espacio para expandirse. La regulación de las fronteras virtuales nacionales provoca una guerra comercial global por la información.

tos de observación, más completo será el panorama de los acontecimientos[21].

A propósito, la vida de Steve Jobs *es* un ejemplo de los beneficios de la inmigración para los Estados Unidos (su padre era un musulmán sirio, su madre era de origen alemán). Aunque se lo alaba como a un héroe de la libre empresa, su contribución *política* crucial estriba en que, al desarrollar el ordenador personal, dio a la gente control sobre los medios de producción de la economía global; no sé de mejor acto a favor de lo común. Las cámaras de vídeo de los teléfonos móviles mantienen a la vista las protestas ciudadanas y la violencia del Estado. Pero Apple mengua el poder ciudadano cuando diseña el iPhone y la iPad como plataformas para que las empresas obtengan beneficios, hace el teclado menos manejable y da más importancia a internet como lugar de consumo en el que las acciones de los usuarios se convierten en información que se controla y se vende.

En el segundo nivel, lo que está ocurriendo es un acto de interpretación. Saber lo que está ocurriendo más allá de la percepción mediada virtualmente (que, cuando lleva a ver vídeos de actos brutales contra manifestantes desarmados, es el momento más unánime y universalmente rechazado del acontecimiento) pasa por nombrar la acción y situarla en su contexto. Es aquí donde comienza, en su nivel más básico, la tarea del análisis político, difícil y a menudo conflictiva. ¿Cómo vamos a denominar este momento de acción ciudadana? ¿Es democracia lo que estamos contemplando? Sí, seguramente. Pero, al denominarlo de este modo, parece que estemos ya sugiriendo la trayectoria de los acontecimientos: el éxito implicaría entonces la fundación de partidos políticos, la cele-

---

[21] La sacralización de figuras como la de Julian Paul Assange, que ha obtenido un estatus de celebridad –y quizá otros placeres narcisistas– por el simple hecho de haber filtrado una gran cantidad de documentos privados, no me entusiasma. Decir que su difusión de papeles del Pentágono hizo estallar la revolución tunecina es como atribuir a Ronald Reagan la caída del muro de Berlín. Lo más probable es que tales actos sirvan en el plano político para que algunos gobiernos que se autodenominan democráticos impongan controles sobre internet (lo que significa que, al margen de sus motivaciones personales, en este caso hay que defender a Assange).

bración de elecciones y la manifestación de lealtad a una nación-Estado secular que actuaría según las reglas predeterminadas del orden mundial establecido. Dicho de otro modo, lo que es súbitamente posible en un acontecimiento es seguir el ejemplo de las autoproclamadas democracias que ya están consolidadas. Pero de lo que ha ocurrido no se deduce necesariamente ninguno de estos pasos, cosa que, para las viejas y autoproclamadas democracias, es causa de alarma. Los pasos conocidos, los que ellas han dado, reducen el significado de lo súbitamente posible a un guion escrito de antemano. Si volvemos entonces a la pregunta «¿Hay algo nuevo?», la respuesta acaba siendo «No demasiado».

Pero ¿qué sucede si la acción social iniciada en Túnez, El Cairo y otros lugares es –en cuanto acontecimiento digno de ese nombre– una estructura política previamente inimaginable, que no se ajusta al «modelo único» de la democracia de la nación-Estado –el cual, aunque admita que entre contextos culturalmente plurales existen diferencias, supone que las formas euroamericanas, que cuentan con dos siglos de antigüedad y que en este momento no logran resolver las crisis globales económicas provocadas por sus instituciones económicas, encarnan una verdad eterna–, sino que constituye un primer brote de solidaridad global en el que las identidades culturales y nacionales quedan suspendidas y la unidad no es la consecuencia de lo que uno es sino de lo que uno hace? Llamemos a esto una práctica de lo común[22]. Todo el proceso del acto de protesta y

[22] Encontramos un precedente de esta idea en Hegel, concretamente en un comentario de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* en el que afirma que hay que juzgar a la gente no por sus motivos, sino por sus acciones: «Aquí, también, la unidad esencial de lo interior y lo exterior generalmente sigue siendo válida, y por tanto debe decirse que una persona *es* lo que *hace*». En esa misma sección, critica lo que entonces se denominaba «historiografía pragmática», refiriéndose (en contraste con el uso que hacemos aquí de «pragmático») a aquellos que desacreditan la idea de que los agentes históricos están motivados por algo distinto a la vanidad, las debilidades, etc. Hegel sostiene que la esencia interior de una persona se manifiesta en sus acciones: «Debe reconocerse que los grandes hombres deseaban lo que hicieron e hicieron lo que deseaban». Sin embargo, no es necesario adoptar su teoría de la historia del gran hombre para argumentar que la acción colectiva autoconsciente nos inspira precisamente porque evidencia la posibilidad humana de que los intereses personales queden superados en el seno del bien colectivo. De hecho, la

su propagación virtual es, en sus formas de organización horizontal y no excluyentes, la brillante manifestación de una ética de lo común, cualitativamente diferente, que apunta al poder súbitamente posible de la solidaridad global. Esta es la novedad que se revela en este acontecimiento, un acontecimiento que es menos una ruptura que una apertura a alternativas ante el estado de cosas establecido.

La idea aquí sería oponerse a la definición de Schmitt y Agamben del soberano como aquel que toma decisiones en una situación de emergencia, poniendo del revés su temporalidad y su agencia. Podemos hacerlo recurriendo al significado que la palabra *emergency* tenía en el inglés del siglo XVI, a saber, el de la condición de un emerger[23]. El estado de emergencia que produce una crisis para el soberano es una posibilidad liberadora para los súbditos, un momento para el «emerger» de una nueva situación, una posibilidad de que la subjetividad misma pueda transformarse.

Por último, el 28 de septiembre de 2011 el *New York Times* llevó a la prensa tradicional la historia política más grande del año, reconociendo oficialmente lo que había estado pasando todo este tiempo. Una noticia de primera plana[24] unió las piezas globales: la primavera árabe, el apoyo en la India a la huelga de hambre de Anna Hazare, las protestas de los ciudadanos israelíes en pro de

---

reflexión crítica nos dice que lo que la sociedad afirma que redunda en nuestro propio interés en realidad está mediatizado por los intereses de otros, y que, en su forma individualista actual, es profundamente alienante. Véase Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 140.

[23] Esta conexión lingüística no funciona en alemán *(Entstehung)*, pero hay otra conexión que sí lo hace. Lo que para el soberano es un repentino estado de emergencia (en alemán, *Notstand*) constituye para los súbditos una ruptura en su existencia cotidiana, marcada por la precariedad y la pobreza (en alemán, *Not*). Mientras el soberano reacciona ante la crisis a gran velocidad y haciendo valer un poder dictatorial –no hay tiempo para sutilezas legales–, los súbditos del soberano no tienen necesidad de moverse aprisa: exigen tiempo para que emerja el cambio. Usando la imagen de Walter Benjamin, quizá la revolución no es, *pace* Marx, la locomotora de la historia, sino el intento de la humanidad de tirar del freno de emergencia *(Notbremse)* de ese tren.

[24] Por Nicholas Kalish (con sus colegas Ethan Bronner en Tel Aviv y Jim Yardley en Nueva Delhi). La referencia a las protestas chinas de Lufeng se encuentra en un artículo posterior de Andrew Jacobs, escrito en colaboración con Ia Li (24 de septiembre de 2011).

la justicia, las jornadas de disturbios en Atenas y Londres, los indignados en España, como también las acampadas ciudadanas de los «excluidos» que siguen desarrollándose en la plaza Tahrir, en la plaza del Sol o en Zuccotti Park. A lo que hay que añadir la sorprendente valentía de los ciudadanos de Siria, Yemen y Bahréin, quienes, sin ayuda de la OTAN, siguen luchando frente a la violenta represión de los gobiernos, cuya legitimidad se niegan categóricamente a reconocer.

Primavera árabe, verano europeo, otoño en Wall Street. Estamos presenciando un movimiento social y global que afirma tanto la diversidad como la universalidad. Evidentemente, es radical en su rechazo a aceptar las reglas establecidas del juego. ¿Se trata de un giro a la izquierda? Tal vez ya no se pueda emplear esta nomenclatura, lo que es un hecho asimismo novedoso. En nuestra situación cibergeográfica, los giros a la izquierda se posicionan de forma distinta sobre el terreno. Su orientación es local y son necesariamente plurales. Esta es, entre otras muchas cosas, la diferencia entre la acción global en pro de lo común y el populismo de derechas. Si este último orienta la ira ante el desorden global para que apoye las rígidas ideologías del neonacionalismo, la privatización del libre mercado y la política antiinmigratoria, apropiándose con ello de los movimientos de base en beneficio de los partidos políticos existentes, en cambio la constelación translocal de fuerzas se niega a que se la constriña dentro de los límites de lo nacional o de lo político. Para que la «izquierda» y la «derecha» tengan un sentido político, han de existir fronteras: fronteras territoriales entre naciones y fronteras de partidarios dentro de ellas. Los nuevos activistas no están dispuestos a dejarse seducir por la retórica del «divide y vencerás». ¿Son escasamente prácticos en su ingenuidad? ¿Es este en verdad un acontecimiento?

IV

«¿Qué produce?» Los muros se derrumban, los tiranos caen, un afroamericano, hijo de un inmigrante, es elegido presidente de los Estados Unidos. Pero «¿Qué perdura?» ¿Qué se mantiene a

pesar de todas estas transformaciones? Los marxistas nos dirán: el sistema capitalista global. Y la respuesta no es errónea. Cuando Warren Buffet proclamó (diciendo la verdad *desde* el poder): «Hay, en efecto, lucha de clases, y la estamos ganado», podría haber añadido: «a nivel mundial». En tiempos como estos, en los que nos planteamos la posibilidad de que vaya a producirse un nuevo comienzo político, el elefante que hay en la habitación es el pasado de la política radical, su deuda con el análisis marxista del capital y con el hincapié de este en la desigualdad económica, en una teoría de la explotación global de la tierra y del trabajo, en una historia dialéctica de la lucha de clases y en la base racional de la necesidad de una revolución política para el progreso de la sociedad humana.

Nunca a lo largo de mi vida la crítica marxista del capital y sus dinámicas globales ha parecido más correcta. Y nunca ha parecido más erróneo regresar al marx*ismo* en sus formas históricas. Al menos durante la década de los sesenta, la teoría marxista era la lengua franca de los activistas en todo el mundo, por mucho que estuvieran en desacuerdo sobre su correcta interpretación (soviética, trotskista, maoísta, humanista). La caída de la Unión Soviética y la adopción de elementos capitalistas por parte de la República de China asestaron un golpe fatal a esa comunidad. Al mismo tiempo, la teoría marxista no pudo resistir el escrutinio de la teoría feminista, la teoría poscolonial, la teoría crítica de la raza y otras teorías que ampliaron el concepto de opresión y explotación más allá de lo que ocurría en las naves de las fábricas. En lo tocante a su definición de la universalidad humana, las miras del marxismo eran, como mínimo, estrechas. Y su lógica, a menudo determinista, estaba firmemente anclada en una teoría de los estadios históricos que se ha demostrado sencillamente inexacta, gracias a autores como Samir Amin, Janet Abu-Lughod y Dipesh Chakrabarty, por nombrar solo unos pocos.

¿Y la idea del proletariado revolucionario? ¿Es aún la clase trabajadora, concebida como vanguardia política, la forma organizativa verdaderamente relevante? Los sindicatos oficiales –no todos ellos, pero demasiados y demasiado a menudo– han actuado como grupos incapaces de ver nada que estuviera más allá de

los problemas económicos. Es evidente que las protestas de los trabajadores siguen teniendo importancia y ofreciendo innovaciones. Desde Suez, en Egipto, donde los sindicatos no oficiales desempeñaron un papel crucial a la hora de dar poder a los activistas de Tahrir gracias a su capacidad de bloquear el canal de Suez, hasta Xintang, en China, donde los trabajadores emigrantes tomaron las calles para protestar porque se les negaba el acceso a los derechos civiles básicos, pasando por Madison, en Wisconsin, donde el derecho a la negociación colectiva estaba siendo amenazado, o por los consejos de trabajadores y otros grupos que se han unido a Occupy Wall Street como forma de apoyo, las organizaciones de trabajadores siguen desempeñando un papel crucial en la lucha[25]. Pero no solo la mayoría de los puestos de trabajo en la mayor parte del mundo está actualmente al margen de los sindicatos. Las razones que Marx argumentaba en pro de la importancia fundamental de la clase trabajadora organizada tal vez ya no tengan validez. Se suponía que la tasa salarial, entendida como «capital variable», era la parte de la ecuación de coste del proceso de producción que se prestaba a la presión a la baja (a diferencia del capital fijo de las máquinas), pero, como hemos visto, obedece a una lógica diferente desde el momento en que la productividad elimina puestos de trabajo. La Organización Internacional del Trabajo calcula que el número de trabajadores desempleados en todo el mundo es

[25] Era llamativo que los que estaban en el poder fueran conscientes de las conexiones entre las protestas translocales de 2011: «El representante de Wisconsin, Paul Ryan, una estrella ascendente del partido republicano, equiparó este jueves las protestas contra el plan presupuestario del gobernador de su Estado, Scott Walker, con las históricas protestas en Egipto, que la semana pasada llevaron al derrocamiento del presidente Hosni Mubarak: "Está sufriendo disturbios. Es como si El Cairo se hubiera trasladado a Madison", dijo Ryan en el programa de la MSNBC *Morning Joe*». Disponible en rawstory.com. En el caso de Xintang: «En general, el endurecimiento de las medidas de seguridad que se ha producido este año se atribuye a las protestas que atraviesan Oriente Medio y el norte de África, algo que las autoridades chinas no desean que se imite en su país». Disponible en pbs.org. En cuanto a la importancia de los sindicatos no oficiales de Suez en la primavera de Egipto, véase «Striking Suez Unions Fuel the Uprising after 10 Years of Labor Organizing», en democracynow.org.

de 200 millones[26]. Una encuesta Gallup realizada en enero de 2011 establecía que el desempleo mundial equivalía a un 7 por 100 de la mano de obra[27]. La generación más joven es la más afectada. En la actualidad, la juventud desempleada de todo el mundo teme menos formar parte del ejército industrial de reserva, económicamente necesario, que ser económicamente *in*necesarios, una población superflua de seres humanos permanentemente excluidos y prescindibles. Y esta es una respuesta realmente escalofriante (pero al mismo tiempo dialécticamente poderosa)[28] a la pregunta: «¿Hay algo nuevo?».

Como las megápolis de todo el mundo ponen de manifiesto, se ha producido una proletarización masiva de la mano de obra. Pero las fábricas han abandonado las ciudades y se han trasladado a otros enclaves. Es llamativo que la mano de obra migratoria a la que emplean se haya mostrado notablemente capaz de organizar acciones colectivas, pese a su posición precaria y a sus diferencias étnicas y lingüísticas[29]. La conciencia cosmopolita que con ello demuestra está muy por delante de lo que han conseguido los partidos políticos organizados a escala nacional.

¿Dónde está la clase revolucionaria? Tal vez estemos ante una pregunta errónea. Quizá ninguna de esas dos categorías –ni la de revolución ni la de clase– tenga en nuestros tiempos la fuerza necesaria. En primer lugar: ¿está la transformación social vinculada a la revolución en el sentido clásico y moderno? Desde hace mucho tiempo tengo la sospecha de que la Revolución iraní de 1979

---

[26] Véase la información sobre desempleo del Centro de Noticias de las Naciones Unidas en un.org.

[27] Según Los Angeles Times, 19 de enero de 2011, «Worldwide unemployment is about 7%, new Gallup survey finds», en latimesblog.latimes.org.

[28] Žižek tiene toda la razón al señalar esto: «Cuando esta lógica llega a su punto extremo, ¿no sería perfectamente racional darle la vuelta y afirmar que un sistema que convierte al 80 por 100 de la gente en inútil e irrelevante *es un sistema inútil e irrelevante*?», S. Žižek, *First as Tragedy, Then as Farce*, Londres, Verso, 2009, p. 103 [ed. cast.: *Primero como tragedia, después como farsa*, trad. de J. M. Amoroto, Madrid, Akal, 2013].

[29] Véase P. Apostolidis, *Breaks in the Chain: What Inmigrant Workers Can Teach America about Democracy*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 2010.

fue el último ejemplo de una larga tradición que ha llegado a su fin, sea en su variante pronacionalista, anticolonial, marxista o teocrática. La forma política de poder soberano instituida por Jomeini, la *Wilayat al-Faqih* (Tutela de los juristas islámicos), fue una invención personal, ajena no solo a las tradiciones occidentales, sino también al islam sunita e incluso al pensamiento político chiíta. Y, sin embargo, el triunfo de Jomeini en una violenta guerra civil tiene numerosas afinidades con el prototipo revolucionario francés: fratricidio prolongado; decenas de miles de ejecuciones políticas, incluidas las decapitaciones rituales de enemigos políticos ante el pueblo; una trayectoria de radicalismo creciente; un régimen dominado por la idea de virtud; una reacción termidoriana de centralización autoritaria; y, finalmente, una política exterior girondina de expansión revolucionaria. Pero si puedes extender la revolución proclamando ante el mundo tu triunfo por Twitter, ¿por qué elegir el camino de la invasión de otros países?

Hoy, las decapitaciones grabadas en vídeo de víctimas escogidas al azar no tienen el mismo efecto que el regicidio cometido por la masa de ciudadanos reunida en la Place de la Révolution. El público global no lo interpreta como una venganza justificada. Al igual que sucede con el bombardeo de civiles, la demolición de casas y la tortura y humillación de prisioneros, son acciones que se perciben como inhumanas y censurables. La abstracción funciona aquí dialécticamente: sin el lenguaje legitimador de los autores, sin los significados contextuales predeterminados, la visión de la violencia contra los desvalidos produce una reacción afectiva, visceral, en los observadores globales, que, precisamente porque la escena está sacada de contexto, responden concretamente y con empatía. El fratricidio, la sangrienta lucha de la guerra civil como medio de transformación social, tiene escasa visión de futuro, puesto que el proceso de verdad y reconciliación que debe sucederles ha demostrado ser de una dificultad extraordinaria. Y como las reacciones al estilo Termidor muestran claramente, es más sencillo aplastar el viejo orden que construir uno nuevo.

Esto por lo que respecta a la revolución violenta. Pero ¿la categoría de clase social ha quedado verdaderamente obsoleta? El elefante sigue con nosotros: la verdad es que, en el mundo del ca-

pitalismo global, prácticamente no hay espacio del tablero geopolítico en el que los ricos no sean cada vez más ricos y los pobres no sean cada vez más pobres, ni en el que los que están en el poder, lejos de protestar, nos digan que este sistema necesita una protección especial, mucho mayor que la otorgada a los ciudadanos. Los mercados libres (acumulación capitalista incontrolada) y las sociedades libres (democracias al estilo occidental) se han dado la mano y el producto final es la oligarquía global. La denominada comunidad de naciones protege un sistema global de espacios vallados que funciona para apropiarse de todo valor de uso que pueda convertirse en algo lucrativo. Nada –ni las escuelas, ni las prisiones, ni los genes humanos, ni las plantas silvestres, ni el ejército nacional, ni los gobiernos extranjeros–, nada está libre de este proceso de privatización.

Por tanto, *hay* lucha de clases y se libra en todos los niveles. Pero ¿hay guerra de clases? Solo puede haberla si el resto del mundo, el 99 por 100 de nosotros, responde del mismo modo. (Ni siquiera Warren Buffet está contento con el papel que le toca desempeñar.) Quiero oponerme a la idea de que el meollo de la política consiste en identificar al enemigo (siguiendo la distinción de Schmitt entre amigo y enemigo) y estructurar nuestra organización política pensando únicamente en lograr la victoria sobre él.

La política agonística es una relación social mutuamente dependiente. Ambos bandos han de jugar al mismo juego. Tal vez no habría nada más propicio para los conservadores que identificar nuestra resistencia al orden capitalista neoliberal en los términos limitados y tradicionales de una guerra de clases. Tal vez nada aliviaría más a las autoridades que el hecho de que Occupy Wall Street se convirtiera en un movimiento violento, porque entonces el Estado podría justificar el uso de la violencia policial para acabar con él. Pero el poder de la gran mayoría, el poder del 99 por 100, reside simplemente en su propia dimensión numérica, y no requiere la lucha armada para demostrar sus razones. Y sus razones son que el sistema del que dependemos, el sistema que está apropiándose cada vez más de nuestro mundo, no solo está fuera de control, sino que es violento, irracional e inmoral, o, en palabras de Badiou, brutal y salvaje.

Se suponía que una comunidad mundial de naciones-Estado democráticas y soberanas iba a ser el fin de la historia, no el fin de la humanidad. Pero ¿qué vamos a hacer con nuestro mundo, basado en absurdas contradicciones, en el que el parlamento de Grecia, elegido democráticamente, grava con impuestos a la gente hasta llevarla a la miseria con el fin de salvar a la nación? ¿O en el que se libera a la nación de Iraq mediante la destrucción de sus infraestructuras y la muerte y el desplazamiento del 20 por 100 de su población? La lógica de estos procesos comparte algo fundamental con la de la Guerra Fría, cuando la capacidad de destruir la vida del planeta era la regla de oro de la seguridad militar y los pueblos poscoloniales de Vietnam se destruían con bombas para salvar a sus habitantes del comunismo.

Estamos ante una conducta social aceptable, pero de locos. La ética de lo común nos exige decirlo así. La denominada libre elección de los votantes ni es libertad ni es elección[30]. La tesis de Weber queda distorsionada en una tautología: el Estado capitalista produce el espíritu objetivizado del capitalismo, que reproduce la ética capitalista, en un eterno retorno de lo mismo.

V

El rayo de optimismo que se sintió en todo el mundo cuando Barack Obama ganó las elecciones presidenciales de 2008 fue una última (y perdida) oportunidad para creer que el sistema era capaz de enderezarse. Con la lealtad de Obama a los dos pilares del orden mundial –la economía capitalista y el egoísmo nacional–, su presidencia ha demostrado la bancarrota de ambos. Cuando el libre mercado de una sociedad libre no ha logrado satisfacer las necesidades humanas básicas, ¿se puede pedir a los ciudadanos del mundo que vuelvan a tener esperanza? Desde luego, la analogía es

---

[30] En este punto resulta pertinente la crítica de Hegel: la identificación que hace la democracia liberal entre libre elección y libertad formal implica «una libertad que no lo es en absoluto» (véase Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 145).

exagerada, y la emergencia política es cualitativamente distinta –Obama, por fortuna, no es fascista, y, por desgracia, no es lo bastante socialista–, pero todo esto recuerda a un diálogo mantenido por Albert Speer y Adolf Hitler en marzo de 1945, mientras el ejército soviético se aproximaba a Berlín. Hitler se puso furioso al descubrir que Speer había obstaculizado sus órdenes, pero recuperó la calma y dijo «con tono relajado»:

> «Speer, si puede convencerse a sí mismo de que la guerra no está perdida, puede seguir encabezando su ministerio…»
>
> «Usted sabe que no puedo convencerme de eso», contesté sinceramente pero sin rebeldía. «La guerra está perdida».
>
> Hitler se entregó a sus cavilaciones […] sobre otras situaciones difíciles de su vida en las que todo parecía perdido pero que había logrado superar […] Sorprendentemente, rebajó sus exigencias: «Si usted pensara que la guerra aún puede ganarse, si al menos tuviera fe en eso, todo estaría en orden […]»
>
> Inquieto, […] dije: «No puedo, ni con la mejor voluntad del mundo […]». Una vez más, Hitler redujo su exigencia a una profesión formal de fe: «¡Si al menos usted albergara la esperanza de que no hemos perdido! Debe de ser usted capaz de tener esperanza […] con eso me daría por satisfecho».
>
> No contesté.
>
> Hubo una larga y embarazosa pausa. Al fin, Hitler se levantó abruptamente […] «Tiene veinticuatro horas para pensar su respuesta. Hágame saber mañana si espera que la guerra puede ganarse aún». Sin estrecharnos las manos, me despidió[31].

Insisto en que la comparación no se refiere al liderazgo. Únicamente quiero señalar que también la esperanza puede ser una ideología. Estoy convencida de que el propio Obama es consciente de este peligro, seguramente por haber creído en el proceso democrático que lo llevó a la victoria electoral hace tan poco tiempo. A Obama le gustaba repetir: «No se trata de mí». Y esta-

---

[31] Albert Speer, citado en N. H. Smith, «Peter Dews, *The Idea of Evil*», reseña en *Horizons*, 9:1, 2008, p. 13.

ba absolutamente en lo cierto. No se trataba de él. Pero a él mismo le faltaba fe en la gente que lo había elegido. Obama se enorgullece de considerarse un pragmático. Pero se ha olvidado de una cosa: al intentar ser realista dentro de los confines del enloquecido *statu quo*, ha traicionado la pragmática de lo súbitamente posible, que, al fin y al cabo, es la fuerza que ante todo lo eligió. Esta fuerza es global y anhela desesperadamente un cambio. Es la única fuerza política cuerda con la que cuenta el mundo en la actualidad.

En este momento, lo verdaderamente peligroso es ser pragmático en el sentido de ser cauto y actuar razonablemente dentro de un todo irracional. ¿Se darán cuenta de esto los líderes mundiales? ¿Llegarán a comprender que el sistema sobre el que se apoyan está en bancarrota y que su poder se asienta en el aire?

Conviene repetir las palabras que la feminista egipcia Nawal Sadaawi pronunció la pasada primavera: haced vuestra propia revolución. Los caminos serán tan distintos como la gente que puebla el mundo. Las feministas, globalmente, nos han enseñado la necesidad de dicha variedad[32]. Todos estas formas de avanzar merecen nuestro apoyo y solidaridad. Nosotros, el 99 por 100, debemos negarnos a ser invisibles unos para otros. Los experimentos que ahora mismo se están desarrollando en miles de lugares necesitan espacio, el espacio que Walter Benjamin llamó *Spielraum* (espacio de juego), para intentar hacer las cosas de otra manera. Y necesitan tiempo, ralentización, tirar del freno de emergencia, para que algo nuevo pueda emerger. Un tiempo que el poder del Estado quiere abreviar, un espacio que los partidos políticos de viejo cuño desean excluir.

No hay que apresurarse. La ralentización del tiempo es el nuevo comienzo[33]. Cada día que este acontecimiento sigue adelante, existe la posibilidad de que el mundo pueda ser diferente. Contra

[32] Véase Z. Eisenstein y C. Mohanty, «In Support of Occupy Wall Street», *Feminist Wire*, 14 de octubre de 2011, en thefeministwire.com.

[33] La crítica de Badiou al tiempo capitalista, recogida en la conferencia que encabeza este libro, resulta plenamente acertada.

la hegemonía del actual orden mundial, que se presenta como natural y necesario, los agentes globales están perforando un agujero en el conocimiento. Emergen nuevas formas. Ellas alimentan nuestra imaginación, el poder más radical de los seres humanos.

CAPÍTULO V

Deseo comunista

Jodi Dean

I

En un ensayo ampliamente citado que se publicó en 1999, Wendy Brown utiliza la expresión «melancolía de izquierda», acuñada por Walter Benjamin, para diagnosticar la melancolía de la izquierda contemporánea[1]. El objetivo de su ensayo, que examina con atención el estudio de Stuart Hall sobre el ascenso del thatcherismo, consiste en analizar los miedos y las ansiedades de una izquierda en declive, nostálgica, autopunitiva, apegada a su propio fracaso y aparentemente incapaz de imaginar un futuro igualitario y emancipador. El ensayo de Brown, oportuno y evocador, pareció captar a ojos de muchos una verdad sobre el final de cierta secuencia de la izquierda norteamericana, británica y europea. Consciente de los finales y las pérdidas ocasionadas por la desintegración del «nosotros» que había sido común al discurso del comunismo –en sus propias palabras, la «pérdida inexplicable» y «el ideal inconfesablemente aplastado que en la actualidad designan términos como *izquierda*, *socialismo*, *Marx* o *movimiento*»–, Brown ofrecía una oportunidad para reflexionar sobre los fracasos y las continuidades de los proyectos de la izquierda desde el punto de vista del deseo que los sostiene[2]. En consecuencia, su tratamiento de un «movimiento histórico perdido» sugería que la izquierda había hecho algo así como «aceptar» la realidad y afrontarla: la realidad del capitalismo neoliberal y la derrota del Estado de bienestar.

---

[1] W. Brown, «Resisting Left Melancholy», *Boundary 2*, 26: 3, otoño de 1999, pp. 19-27.

[2] *Ibid.*, p. 22.

Sin embargo, desde la perspectiva privilegiada que otorga leer el artículo más de una década después de su publicación, el ensayo de Brown resulta menos convincente. Ahora parece que el núcleo de su relato sobre lo que se perdió y por qué se perdió es erróneo. Su examen de Benjamin es engañoso. Su tratamiento de Freud es unilateral. Pese a todo, al analizar la izquierda como una estructura general de deseo que establece los contornos de un modo crucial de la teorización de izquierdas, Brown ofrece nuevas posibilidades para concebir de otra manera el deseo comunista, posibilidades que me propongo ampliar en este ensayo.

«Melancolía de izquierda» es el título de un texto sobre la poesía de Erich Kästner redactado en 1931 por Benjamin[3]. Kästner fue un poeta, novelista y periodista apreciado durante el periodo de Weimar. Sus aleccionadoras sátiras resultaban atractivas para lectores de cierta cultura, atraídos por su retrato aparentemente desnudo y honrado de la cruda realidad. Benjamin desprecia su poesía. La describe como una forma de cultivar la complacencia y el fatalismo de «los que son más ajenos a los procesos de producción y cuyo oscuro cortejo del estado del mercado es comparable a la actitud de un hombre que sucumbiera por completo a los inescrutables accidentes de su digestión»[4].

En un ensayo posterior, «El autor como productor», Benjamin pone a Kästner como ejemplo de la «nueva objetividad», un movimiento literario que, según Benjamin, «ha convertido *la lucha contra la pobreza* en objeto de consumo»[5]. Refiriéndose sin nombrarlo a un «crítico perspicaz» –él mismo–, cita su anterior pieza:

---

[3] W. Benjamin, «Left-Wing Melancholy», en M. W. Jennings, H. Eiland y G. Smith (eds.), *Walter Benjamin, Selected Writings: 1931-1934*, vol. 2, parte 2, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1999, pp. 423-427.

[4] *Ibid.*, p. 426.

[5] W. Benjamin, «The Author as Producer», en *Walter Benjamin, Selected Writings: 1931-1934*, vol. 2, cit., pp. 768-782. La cursiva procede del original, salvo indicación contraria [ed. cast.: «El autor como productor», en *Iluminaciones 3: Tentativas sobre Brecht*, trad. de J. Aguirre, Madrid, Taurus, 1975].

> Esta intelectualidad radical de izquierdas nada tiene en común con el movimiento de los trabajadores. Más bien, es un fenómeno de la descomposición burguesa [...] Los publicistas radicales de izquierdas al estilo de Kästner, Mehring o Tucholsky son la imitación proletaria de los estratos burgueses venidos a menos. Su función es producir, desde el punto de vista político, no partidos sino camarillas; desde el punto de vista económico, no productores sino agentes, o mercenarios que hacen un gran espectáculo de su pobreza y ofrecen un banquete con su profunda vacuidad[6].

Según Benjamin, escritores de izquierdas como Kästner no tienen otra función social que convertir la situación política en un producto entretenido para consumo público. Transmiten el aparato de producción en vez de transformarlo, integrando temas revolucionarios en el aparato burgués de producción y difusión, sin cuestionar en ningún momento la existencia de la clase burguesa. «Un mercenario es un escritor que se abstiene por principio de la tarea de enajenar el aparato productivo de la clase dominante mejorándolo de formas beneficiosas para los intereses del socialismo»[7]. Dicho de otra forma, la crítica de Benjamin tanto en «Melancolía de izquierda» como en «El autor como productor» se dirige contra la abjuración intelectual, la adaptación al mercado y la traición del movimiento de los trabajadores, sobre todo en la medida en que aprovechan y enlatan los impulsos verdaderamente revolucionarios que forman parte de la vida cotidiana del proletariado.

Brown afirma que «*melancolía de izquierda* es el decidido calificativo que emplea Benjamin para referirse al mercenario revolucionario que, finalmente, está más apegado a un análisis o a un ideal políticos concretos –e incluso a su fracaso– que a comprender las posibilidades para un cambio radical en el presente»[8]. Disiento. En ninguna parte de su reseña Benjamin critica a Kästner por su persistente apego a unos ideales políticos. De hecho, Ben-

[6] *Ibid.*, p. 776.
[7] *Ibid.*, pp. 776 y 774.
[8] W. Brown, «Resisting Left Melancholy», cit., p. 20.

jamin dice exactamente lo contrario: condena a Kästner por escribir poemas que dan la espalda a toda clase de acción, dado que «su ritmo sigue con mucha precisión las notas con las que los pobres ricos se lamentan». Benjamin describe el lirismo de Kästner como una forma de proteger

> ante todo los intereses de la clase media: agentes, periodistas, jefes de departamentos [...] Es evidente su abandono de toda fuerza contundente contra la gran burguesía, y traiciona su anhelo de tener patrocinadores con un sentido suspiro: «Con que solo hubiera una docena de hombres sabios con mucho dinero...»[9].

La melancolía de Kästner es una pose, una moda, una mercancía. No está apegado a un ideal; ha comprometido los ideales revolucionarios reduciéndolos a productos de consumo.

Tal vez por estar más preocupada por las deficiencias de la izquierda contemporánea que por el análisis de Benjamin sobre el servicio que los intelectuales hacen a la burguesía cuando convierten asuntos revolucionarios en objetos de consumo, Brown no hace hincapié en la abjuración del melancólico de izquierdas. En vez de ello, interpreta la crítica que Benjamin hace a Kästner como una sugerencia de que «los propios sentimientos se convierten en cosas para el melancólico de izquierdas, quien "siente tanto orgullo por los vestigios de los antiguos bienes espirituales como el burgués por sus bienes materiales"». En esta pérdida reificada, Brown encuentra un punto de contacto con la izquierda contemporánea: «Hemos llegado a amar nuestras pasiones y razones de izquierdas, nuestros análisis y convicciones de izquierdas, más de lo que amamos el mundo existente que presumiblemente queremos transformar con ellos, o el futuro que será acorde con ellos»[10].

Es importante señalar que la continuación de Brown difiere de la de Benjamin. Benjamin no critica a la izquierda por su apego a las pasiones, las razones, los análisis y las convicciones de izquierdas. Lo que hace más bien es abroncar a Kästner y a la «nueva

[9] *Ibid.*, pp. 424 y 426.
[10] *Ibid.*, p. 21.

objetividad» por sus componendas y por la consiguiente «metamorfosis de la lucha política, que así deja de ser una decisión imperativa, un medio de producción, para convertirse en un objeto de placer, un artículo de consumo»[11]. Benjamin se burla de Kästner y otros «publicistas radicales de izquierdas» como intelectuales traidores que convierten los reflejos revolucionarios en «objetos de distracción, de divertimento, distribuibles para su consumo» y comprados rápidamente en el «departamento de ventas de la intelectualidad»[12]. El melancólico de izquierdas de Benjamin, a diferencia del de Brown, sublima el compromiso de izquierdas con la revolución y el proletariado. Como nuevo objetivista, cede resignado ante la visión burguesa del mundo existente en lugar de adherirse a la lucha revolucionaria del proletariado para reorganizar y transformar la producción.

Brown argumenta lo siguiente:

> Si la izquierda contemporánea suele aferrarse a las formaciones y formulaciones de otra época, en la que los movimientos unificados, las totalidades sociales y las políticas de clase parecían ser categorías viables para el análisis político y teórico, esto significa que, literalmente, es una fuerza conservadora en la historia, dado que no solo malinterpreta el presente, sino que instala el tradicionalismo en el corazón mismo de su práctica, en el lugar al que pertenece el compromiso con el riesgo y la revuelta[13].

En nuestro presente de innegable desigualdad, lucha de clases y crisis capitalista, la relevancia, e incluso la necesidad, de los movimientos unificados y los análisis de clase es innegable, de un modo que tal vez no lo fuera a finales de la década de los noventa, cuando Brown escribió su texto. Esta claridad ayuda a iluminar la posición de Benjamin, opuesta a la que asume Brown. Es decir, lo que a Benjamin le preocupa no es el tradicionalismo en el corazón de la praxis, sino más bien la sublimación de los ideales de la

---

[11] W. Benjamin, «Left-Wing Melancholy», cit., p. 425.
[12] *Ibid.*, p. 424.
[13] W. Brown, «Resisting Left Melancholy», cit., p. 25.

izquierda en el ámbito de la escritura y la publicación orientadas al mercado.

En «Melancolía de izquierda», el autor que a Benjamin le parece admirable es Brecht, el Brecht absolutamente comprometido con la revolución comunista, el Brecht al que Badiou describe como el hombre que convirtió «el marxismo o el comunismo en una condición para la pregunta sobre el ser del arte»[14]. A diferencia de los poemas de Brecht, los de Kästner –escribe Benjamin– están separados del proceso de producción, distanciados del movimiento de los trabajadores, alejados de la cuestión del desempleo. Son para «gente de alta renta, imbéciles tristes y melancólicos que pisotean todo y a todos cuantos se cruzan en su camino»[15]. Los poemas de Kästner y otros textos por el estilo participan en la transmisión y la producción del poder de clase de la burguesía. En última instancia son una fuerza social conservadora. El compromiso con los ideales marxistas, con los movimientos unificados y con la política de clase no lo es. Benjamin considera a Kästner cómplice de la sublimación del deseo revolucionario en modas intelectuales; sus poemas tienen «más que ver con la flatulencia que con la subversión». El melancólico de izquierdas de Benjamin, a diferencia del de Brown, es el que se entrega a «la complacencia y el fatalismo», renunciando a su deseo como el «hombre saciado que ya no puede dedicar todo su dinero a llenarse la barriga»[16].

¿Qué ocurre entonces con la melancolía? El aspecto más valioso del análisis de Brown reside en la atención que brinda al ensayo que en 1917 escribió Freud sobre la melancolía, a partir del que ofrece una teoría sobre la estructura de deseo particular de la izquierda. Como es bien sabido, Freud establece en ese texto una distinción entre melancolía y duelo. El duelo responde a la pérdida de un objeto amado, sea una persona, un país, la libertad o un ideal[17]. En su

---

[14] A. Badiou, *The Century*, Cambridge, Polity, 2007, p. 42.

[15] W. Benjamin, «Left-Wing Melancholy», cit., p. 426.

[16] *Ibid.*

[17] S. Freud, «Mourning and Melancholia», *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XIV (1914-1916): On the History of the Psycho-Analytic Movement, Papers on Metapsychology and Other Works*, pp. 237-258, ed. de J. Strachey, Londres, The Hogarth Press and the

transcurso, el sujeto afronta dolorosa y paulatinamente la realidad de su pérdida, liberándose poco a poco de su apego al objeto perdido. El trabajo del duelo queda completado cuando el sujeto vuelve a ser libre, a actuar sin inhibiciones y a ser capaz de amar. Como en el duelo, el sujeto melancólico presenta una falta de interés por el mundo externo y una inhibición general de su actividad. La diferencia crucial es que el declive de la propia estima que se produce en el melancólico se manifiesta mediante reproches e injurias contra su propia persona que van más allá del autocastigo y se extienden a la propia «superación del instinto que impulsa a todos los seres vivos a aferrarse a la vida». La pulsión de muerte, la fuerza de la pérdida, reformatea la estructura de la propia pulsión:

> El melancólico muestra, además, otro carácter que no hallamos en el duelo: una extraordinaria disminución de su amor propio, o sea un considerable empobrecimiento de su yo. En el duelo, el mundo aparece desierto y empobrecido ante los ojos del sujeto. En la melancolía es el yo lo que ofrece estos rasgos a la consideración del paciente. Este nos describe su yo como indigno de toda estimación, incapaz de rendimiento valioso alguno y moralmente condenable. Se dirige amargos reproches, se insulta y espera la repulsa y el castigo. Se humilla ante todos los demás y compadece a los suyos por hallarse ligados a una persona tan despreciable[18].

Para explicar esta diferencia en el concepto de sí, Freud distingue entre la conciencia de la pérdida que se da en el duelo y el carácter inconsciente y desconocido del objeto perdido en la melancolía. En la pérdida del melancólico hay algo que permanece inconsciente. Incluso cuando el melancólico sabe que ha perdido *algo*, no sabe *qué*, no sabe en qué consiste su pérdida para él. El psicoanálisis aborda el elemento inconsciente de la pérdida melancólica.

Institute of Psycho-analysis, 1957 [ed. cast.: «Duelo y Melancolía», *Obras Completas*, vol. XIV, trad. de J. L. López Ballesteros, Madrid, Biblioteca Nueva, 1973].

[18] *Ibid.*, p. 245.

Freud acepta las acusaciones que el sujeto se hace a sí mismo: es realmente débil, egoísta, deshonesto y mezquino. Pero señala que la mayoría de nosotros, con nuestras neurosis razonablemente sanas, no reconocemos esas limitaciones. De hecho, nos esforzamos al máximo para ocultar esas debilidades, tanto a nosotros mismos como a los demás. Por tanto, lo relevante no es la exactitud de la descripción que el melancólico hace de sí. En lo esencial, su descripción es atinada, y Freud así lo acepta: «Ha perdido la propia estima y debe de tener buenas razones para ello»[19]. Lo que hay que preguntarse es por qué ha perdido el sujeto su estima, qué «buenas razones» tiene para esa pérdida.

En su respuesta, Freud señala que, en la melancolía, una instancia crítica se escinde del yo; esa voz de la consciencia censura al pobre yo por todos sus defectos morales. La experiencia clínica revela que las críticas específicas que el melancólico se dirige corresponden más bien a una persona a la que este ama o debería amar: «Los reproches con los que el enfermo se abruma corresponden en realidad a otra persona, a un objeto erótico, y han sido vueltos contra el propio yo»[20]. Lo que el paciente parece decir sobre sí mismo corresponde en realidad a otra persona. Por tanto, el sujeto melancólico es un sujeto que se ha identificado narcisistamente con otra persona y se ha vinculado a ella: el objeto amado, ahora perdido. En lugar de reconocer la pérdida, la identificación narcisista protege al sujeto de ella, introduciendo el objeto en el sujeto y permitiendo que este lo conserve como parte de sí mismo. La identificación es tensa en la medida en que hay muchos aspectos del objeto amado que el sujeto no estima, sino que detesta. Para tratar con este odio inconfesable, una «instancia especial» del yo se escinde con el fin de juzgar y condenar al objeto amado, que ahora forma parte del sujeto mismo. Freud lo explica así: «De este modo se transformó la pérdida del objeto en una pérdida del yo, y el conflicto entre el yo y la persona amada, en una disociación entre la actividad crítica del yo y el yo modificado por la identificación»[21]. La respuesta a la

[19] *Ibid.*, p. 246.
[20] *Ibid.*, p. 247.
[21] *Ibid.*, p. 248.

pregunta por la pérdida del amor propio reside en el objeto: es el objeto interiorizado lo que se juzga, se critica y se condena, no el sujeto. Más adelante volveré sobre este punto.

Brown emplea el análisis que hace Freud de la melancolía para comprender los miedos y ansiedades que impiden a la izquierda revisar sus anacrónicos hábitos de pensamiento. Subraya la persistencia del apego melancólico a un objeto perdido, persistencia que, al reemplazar los deseos conscientes de recuperarse, de seguir adelante, convierte la melancolía en «una estructura de deseo, más que en una respuesta transitoria». También hace hincapié en la naturaleza inconsciente, «inconfesada e inconfesable» de la pérdida melancólica. Y señala el giro que lleva desde el «reproche al objeto amado» hasta el reproche al sujeto abandonado, un giro que preserva «el amor o la idealización del objeto aun cuando la pérdida de este amor se experimente en el sufrimiento del melancólico». Tras repasar algunas de las muchas pérdidas de la izquierda –la pérdida de una comunidad internacional y local, de una visión política y ética que pueda cimentar la labor política, de un momento histórico–, Brown se pregunta si además se ha producido una pérdida inconsciente e inconfesada, a saber, la pérdida de «la promesa de que el análisis y el compromiso de izquierdas ofrecería a sus partidarios una vía clara y segura para lo bueno, lo justo y lo verdadero»[22]. Brown afirma que esta promesa era la base del amor propio y del sentimiento de camaradería de la izquierda. Por tanto, en la medida en que esa pérdida conserve su carácter fundamental, inconfesado e inalterado, condenará a la izquierda a la autodestrucción.

El análisis freudiano de la melancolía permite a Brown sacar a la luz el apego repudiado que subyace a los feroces debates sobre el postestructuralismo y la categoría de sujeto, característico de una modalidad particular de la teoría de la izquierda. Brown plantea la siguiente pregunta: «¿Qué odiamos para poder preservar la idealización de la romántica promesa de la izquierda? ¿Qué castigamos para poder salvar de nuestra airada decepción las viejas garantías de la izquierda?»[23]. Su respuesta es que el odio y el cas-

---

[22] W. Brown, «Resisting Left Melancholy», cit., pp. 20-22.

[23] *Ibid.*, p. 22.

tigo son síntomas, ataques que lanzamos contra nosotros mismos para preservar las promesas y garantías del análisis de izquierdas. El desprecio por la política de la identidad y la denigración del análisis del discurso, de la posmodernidad y de la «teoría literaria en boga» es la forma desplazada del apego narcisista a la ortodoxia marxista. Es un ataque dirigido contra un objeto interiorizado, el objeto amado y perdido que prometía unidad, certeza, claridad y relevancia política.

Un resultado positivo del análisis de Brown es la luz que arroja sobre cierta fantasía del deseo de la izquierda: la melancolía de izquierda elimina las experiencias históricas de división, contestación y traición de la tradición marxista en la teoría y de los estados socialistas en la práctica, y las reemplaza por un amo reificado e invencible, escindido a su vez entre su representación autoritaria y su representación obscena. Cuando los izquierdistas, atascados en su fracaso, culpan de él a la teoría postestructuralista y a la política de la identidad, repudian la inexistencia de ese amo. Aferrándose a un marxismo imposible, fantasmagórico, que nunca ha existido, se protegen de la confrontación con la pérdida de su tiempo histórico, el final de la secuencia que comienza en 1917, o tal vez en 1789. Se escudan ante la desaparición de unos tiempos en los que tenía sentido pensar en términos del determinismo del capital y de la primacía de la clase.

¿Tiene razón Brown? Tras diagnosticar la inmovilidad y el autoodio de la izquierda como melancólicos, ¿identifica correctamente lo que se ha perdido y lo que se ha conservado, lo que se ha desplazado y lo que se ha repudiado? ¿Y agota su explicación de la melancolía como estructura de deseo el potencial de su giro hacia Freud o hay otros elementos en el análisis freudiano que pueden ser de utilidad para entender a la izquierda y su pérdida de fuerza?

La explicación ofrecida por Benjamin de la melancolía de izquierda sugiere una pérdida que no tiene que ver con la de Brown: la traición a los ideales revolucionarios, al proletariado. Benjamin critica a Kästner y a otros nuevos objetivistas no solo por aferrarse a una forma marcada por la representación de las brutalidades de la vida cotidiana, sino por mercantilizarla, por embalar las huellas de los bienes espirituales como un producto comercial más,

con vistas a comercializarlo y venderlo a la burguesía. Como argumenta en «El autor como productor», por revolucionaria que parezca la tendencia política asociada con la «nueva objetividad», esta «tiene una función contrarrevolucionaria, en la medida en que el autor se siente solidario con el proletariado solo en sus actitudes, no como productor»[24]. Apegado a una experiencia ideológica de la solidaridad, el melancólico de izquierdas repudia su práctica, el efecto práctico de sus actividades periodísticas. Lo que Brown entiende como una pérdida real de los ideales socialistas que la izquierda compensa mediante un apego narcisista y obstinado, Benjamin lo presenta como abdicación y traición, abdicación y traición que la identificación ideológica con el proletariado intenta desplazar. Brown presenta a una izquierda derrotada y abandonada a consecuencia de los cambios históricos. Benjamin nos obliga a considerar a una izquierda que se ha dado por vencida y se ha vendido.

El gesto de Freud ante la pérdida de amor propio que experimenta el melancólico señala en una dirección similar. Desde luego, no es explícito al respecto. Su análisis pasa por alto en cierto modo la razón de esa pérdida (sobre la que ya dije que volvería). Pese a todo, el ejemplo que toma de la clínica la sugiere. Al describir a una mujer que «compadece a su marido por hallarse ligado a un ser tan inútil como ella», Freud observa que en realidad reprocha a su marido la inutilidad de este. Los reproches que se hace a sí misma, algunos de ellos veraces, tienen la misión de «encubrir los restantes y dificultar el conocimiento de la verdadera situación». Estos reproches, escribe Freud, «proceden de los pros y los contras del combate amoroso, que ha conducido a la pérdida erótica»[25]. Pero, entonces, ¿no podría ser que la mujer estuviera reconociendo su propia incapacidad para encontrar un marido como es debido, un esposo capaz de sostener el deseo de ella? ¿No podría estarse castigando por abdicar, por transigir, por permitir que los pros y los contras del combate amoroso constriñan su deseo, al conformarse con una realidad de aceptación y modera-

[24] W. Benjamin, «The Author as Producer», cit., p. 772.
[25] S. Freud, «Mourning and Melancholia», cit., p. 247.

ción para la que no parece haber alternativa? Si la respuesta a estas preguntas es afirmativa, el hecho de haberse perdido el respeto a sí misma es una indicación de la culpa que siente por haber cedido en su deseo. Por recurrir a las palabras de Lacan, «uno solo puede ser culpable de ceder en su deseo»[26]. La identificación de la mujer con su marido es una abdicación con la que la mujer sublima su deseo para convertir a su marido en el objeto de este. La ferocidad de su superyó y el castigo incesante al que la somete indican que se ha dado por vencida ante la imposibilidad del deseo, ante la insatisfacción constitutiva del deseo mismo, para acomodarse a la vida cotidiana.

Freud señala el deleite con que el superyó se entrega al tormento, así como el hecho de que el sujeto goza con él:

> Cuando el amor al objeto, amor que ha de ser conservado no obstante el abandono del objeto, llega a refugiarse en la identificación narcisista, recae el odio sobre este objeto sustitutivo, calumniándolo, humillándolo, haciéndole sufrir y encontrando en este sufrimiento una satisfacción sádica. El tormento indudablemente placentero que el melancólico se inflige a sí mismo significa, análogamente a los fenómenos correlativos de la neurosis obsesiva, la satisfacción de tendencias sádicas y de odio, orientadas hacia un objeto, pero retrotraídas al yo del propio sujeto en la forma como hemos venido tratando[27].

En este punto de su análisis, Freud recurre a la terminología de las pulsiones presentada en «Pulsiones y destinos de pulsión», donde afirma que las pulsiones tienen distintos destinos: la transformación en su contrario, la orientación hacia el propio sujeto, la represión y la sublimación[28]. Como aclara Lacan, lo crucial en

---

[26] J. Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book VII: The Ethics of Psychoanalysis, 1959-1960*, ed. de J.-A. Miller, Nueva York, W. W. Norton & Co., 1997, p. 321 [ed. cast.: *El seminario, libro 7: La ética del psicoanálisis*, trad. de D. S. Rabinovich, Buenos Aires, Paidós, 2000].

[27] S. Freud, «Mourning and Melancholia», cit., p. 250.

[28] S. Freud, «Instincts and Their Vicissitudes», *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XIV*, cit., p. 126 [ed.

la explicación freudiana de las pulsiones es el modo en que la pulsión ofrece al sujeto otra forma de goce. El goce, la *jouissance*, inalcanzable para el deseo, es inevitable para la pulsión. El sujeto, incapaz de satisfacer o mantener el deseo, goza por otra vía, por la vía de la pulsión.

Si el deseo es siempre el deseo de un deseo, un deseo que nunca puede satisfacerse por completo, un deseo de una *jouissance* o de un goce que nunca pueden alcanzarse, la pulsión funciona como un modo de gozar por medio del fracaso. En la pulsión no hay que alcanzar el objetivo para gozar. Las actividades que se emprenden para alcanzar el objetivo se vuelven satisfactorias en sí mismas. Al proporcionar algo de goce, reemplazan al objetivo. El goce se vincula con el proceso y captura al sujeto.

Además, como sostiene Slavoj Žižek, el giro del deseo a la pulsión introduce un cambio en la categoría del objeto. Si el objeto de deseo está originariamente perdido, «emerge como perdido», en la pulsión la pérdida queda convertida en objeto[29]. Dicho de otro modo, la pulsión no es una búsqueda de un objeto perdido; es la representación de la pérdida o la fuerza que la pérdida ejerce en el campo del deseo. Las pulsiones no circulan por un espacio que en el pasado estuvo ocupado por un objeto imposible e ideal. Más bien, la pulsión es la sublimación del deseo cuando este se vuelve sobre sí, vuelta que produce el bucle del deseo y proporciona su propia carga especial.

El hincapié en lo que la melancolía tiene de pulsión, en la atención que presta Freud a cómo en la melancolía el sadismo «se dirige contra el propio yo del sujeto», lleva a una interpretación de los contornos generales de la izquierda que difiere de la de Brown.

---

cast.: «Los instintos y sus destinos», *Obras Completas*, vol. XIV, trad. de J. L. López Ballesteros, Madrid, Biblioteca Nueva, 1973]. [En la edición posterior de las obras de Freud publicada en Argentina por la editorial Amorrortu, José Luis Etcheverry traduce el título original, «Triebe und Triebschicksale», como «Pulsiones y destinos de pulsión», en consonancia con el actual consenso sobre la traducción correcta de la palabra alemana *Trieb* (*N. de los tt.*).]

[29] S. Žižek, *In Defense of Lost Causes*, Londres/Nueva York, Verso, 2008, p. 459 [ed. cast.: *En defensa de causas perdidas*, trad. de F. López, Madrid, Akal, 2011].

En lugar de una izquierda apegada a una ortodoxia inconfesada, tenemos una izquierda que ha renunciado al deseo de alcanzar el comunismo, ha traicionado su compromiso histórico con el proletariado y ha sublimado las energías revolucionarias en prácticas restauradoras que han fortalecido el dominio del capitalismo. Esta izquierda ha sustituido el compromiso con las luchas emancipadoras e igualitarias de los trabajadores contra el capitalismo –compromiso que nunca fue absolutamente ortodoxo, puesto que siempre estuvo atravesado por rupturas, conflictos y cuestionamientos– por una actividad incesante (no muy diferente de la manía que Freud asocia también con la melancolía) y, por tanto, ahora se satisface con la crítica y la interpretación, con proyectos pequeños y acciones locales, con cuestiones particulares y victorias legislativas, con el arte, con la tecnología, con los procedimientos y con los procesos. Sublima el deseo revolucionario en la pulsión democrática, en las prácticas repetitivas ofrecidas como democracia (representativa, deliberativa o radical). Tras admitir la inevitabilidad del capitalismo, abandona ostensiblemente «toda fuerza contundente contra la gran burguesía», por volver al vocabulario de Benjamin. Para esta izquierda, el goce procede de su abandono de la responsabilidad, de su sublimación de los objetivos y las responsabilidades en las prácticas fragmentadas y diversificadas de la micropolítica, el cuidado de sí y la conciencia social. Perpetuamente menospreciada, dañada e incompleta, esta izquierda permanece atrapada en la repetición, incapaz de salir de los circuitos de la pulsión en los que está presa, precisamente porque goza con ello.

¿No tenemos aquí una explicación de por qué una izquierda así confunde disciplina con dominación, de por qué renuncia a la colectividad en nombre de una libertad ilusoria e individualista que busca continuamente fragmentar y trastocar cualquier afirmación de lo colectivo o de lo común? Las consignas de la crítica dentro de esta estructura del deseo de la izquierda son el moralismo, el dogmatismo, el autoritarismo y el utopismo, consignas que promulgan una autovigilancia perpetua: en todos sus argumentos, posicionamientos o concepciones, la izquierda se pregunta si no se habrá *expuesto* inadvertidamente a incurrir en alguno de esos errores. Incluso hay militantes que rechazan el partido y el Estado, la división y la deci-

sión, garantizando por adelantado una ineficacia que sin duda les asegurará los fragmentos de satisfacción que proporciona la pulsión.

Si es correcto describir esta izquierda como melancólica –y estoy de acuerdo con Brown en que así es–, lo cierto es que su melancolía procede de las abjuraciones y traiciones que son inseparables de su historia, de todas sus acomodaciones a la realidad, fueran la guerra nacionalista, el cerco capitalista o las llamadas exigencias del mercado. Lacan enseña que, como el imperativo categórico de Kant, el superyó se niega a aceptar la realidad como explicación del fracaso. La imposibilidad no es una excusa; el deseo es siempre imposible de satisfacer. Un amplio espectro de la izquierda contemporánea o bien se ha acomodado, de una manera u otra, a la inevitabilidad del capitalismo, o bien ha asumido que los fracasos prácticos del marxismo-leninismo requieren el abandono del antagonismo, la clase social y el compromiso revolucionario como medios para derribar las configuraciones capitalistas de la propiedad y la producción. La fantasía melancólica (el amo comunista, autoritario y obsceno) y las sublimadas prácticas melancólicas (no había alternativa) protegen a esta izquierda, *nos* protegen, de la confrontación con la culpa por esta traición, mientras nos atrapan en actividades que parecen productivas, importantes, radicales.

Tal vez debería utilizar el verbo en pasado y decir «protegían», porque cada vez parece más evidente que la izquierda ha elaborado o está elaborando su melancolía. Aun reconociendo el carácter incompleto de la inteligencia que el psicoanálisis tiene de la melancolía, Freud señala que la labor inconsciente de la melancolía tiene un final:

> Del mismo modo que el duelo mueve al yo a renunciar al objeto, comunicándole su muerte y ofreciéndole como premio la vida, así cada uno de los combates provocados por la ambivalencia disminuye la fijación de la libido al objeto, desvalorizándolo, denigrándolo y, en definitiva, asesinándolo. Es muy posible que el proceso llegue a su término en el sistema [inconsciente], una vez apaciguada la cólera del yo o abandonado el objeto por considerarlo carente ya de todo valor[30].

[30] S. Freud, «Mourning and Melancholia», cit., p. 255.

La referencia de Freud a «cada uno de los combates provocados por la ambivalencia» sugiere que las actividades repetitivas que he asociado con la pulsión y la sublimación pueden entenderse de una manera más dialéctica, es decir, no solo como una forma de acomodación, sino también como prácticas sustantivas de desvinculación y revinculación, de destrucción y construcción. Junto con Mladen Dolar, Žižek también subraya la dimensión destructiva de la pulsión, el hecho de que sus repeticiones dan como resultado una limpieza de lo viejo para dejar sitio a lo nuevo[31].

En un marco caracterizado por la aceptación general del fin del comunismo y por la afirmación de las búsquedas político-teóricas concretas en el ámbito de la ética, de los afectos, de la cultura y de la ontología, en la actualidad tal vez sea menos acertado describir la izquierda en términos de una estructura melancólica de deseo que señalar la fragmentación o incluso la inexistencia de la izquierda como tal. En ese caso, se puede pensar que el ensayo de Brown es un momento de y una contribución a la elaboración y al desmantelamiento de la melancolía de izquierda. Lo que hay ahora es una multiplicidad de prácticas y modelos que circulan dentro de un proyecto teórico-académico más amplio que a su vez ha quedado ya subsumido dentro del capitalismo comunicativo. Algunas de las consignas del antidogmatismo permanecen, pero su carga ha disminuido, al quedar reemplazadas por un apego más enérgico a nuevos objetos de investigación e interés. Dicho de otro modo, la pulsión que configura la melancolía es una fuerza que disminuye a medida que da vueltas, se fragmenta y se ramifica. Con el paso del tiempo, conforme se repite su proceso –su fracaso para alcanzar su objetivo–, la satisfacción se adhiere a esta repetición, y el objeto previo, el objeto perdido del deseo, se abandona, carente ya de valor alguno. Así, por ejemplo, algunos teóricos actuales piensan que la categoría analítica de sujeto carece de interés teórico y es esencialmente inútil; en su lugar, han dirigido su atención a los objetos, y han encontrado en ellos nueva clases de agencia, de creatividad, de vitalidad e incluso de política.

---

31 M. Dolar, «Freud and the Political», *Theory and Event* 12: 3, 2009.

La reciente reactivación del comunismo también atestigua el fin de la melancolía como estructura del deseo de la izquierda. Al describir el impresionante entusiasmo despertado por el congreso sobre la idea de comunismo celebrado en Londres en 2009, Costas Douzinas y Slavoj Žižek señalan que incluso en los turnos de preguntas «se respiraba un buen ambiente y no había nada de sectarismo», una clara indicación de que «el periodo de la culpa ha terminado»[32]. Asimismo, en su propia contribución al giro comunista, Bruno Bosteels da lustre a la idea del horizonte comunista invocada por Álvaro García Linera. En contraste con el ensimismamiento de la melancolía, el horizonte comunista efectúa «un giro completo de perspectiva, o un cambio ideológico radical, por el que el capitalismo ya no parece la única alternativa y ya no hemos de seguir avergonzándonos de tener puestos los ojos, deseosos y expectantes, en otra organización de las relaciones sociales»[33].

¿Es posible comprender esta reactivación del comunismo desde la perspectiva del deseo? Y, de ser así, ¿en qué sentido? Yo creo que es posible. En la siguiente sección, ofrezco un esbozo provisional sobre el aspecto que podría tener ese deseo comunista. Planteo dos tesis: en primer lugar, el deseo comunista designa la subjetivación del hiato necesario para la política, la división dentro de nosotros; en segundo lugar, esta subjetivación es colectiva: nuestro deseo y nuestro deseo colectivo de nosotros.

II

La reflexión actual sobre el comunismo proporciona, como mínimo, dos vías distintas para elaborar un concepto del deseo comunista: el deseo de la multitud y el deseo del filósofo. La primera procede del hincapié spinoziano y deleuziano de Antonio Negri en el deseo productivo de la multitud de singularidades. Negri subraya que «la multitud es una totalidad de deseos y trayectorias

---

[32] C. Douzinas y S. Žižek, «Introduction: The Idea of Communism», en Douzinas y Žižek (eds.), *The Idea of Communism*, Londres, Verso, 2010, p. ix.

[33] B. Bosteels, *The Actuality of Communism*, Londres, Verso, 2011, p. 228.

de resistencia, lucha y poder constituyente»[34]. La segunda, el deseo del filósofo (expresión procedente de Alessandro Russo), sigue los pasos del énfasis que hace Badiou en la eternidad del comunismo[35]. En un texto de 1991, Badiou sostiene que la llamada muerte del comunismo no fue un acontecimiento. La secuencia política asociada con octubre de 1917 llevaba mucho tiempo muerta. El comunismo como verdad política nombra una eternidad, no una formación estatal histórica, así que no puede morir; excede necesariamente toda materialización particular[36]. Badiou da expresión a la idea filosófica del comunismo eterno mediante lo que llama «invariantes comunistas» («la pasión igualitaria, la idea de justicia, la voluntad de acabar con las componendas en el servicio de los bienes, la erradicación del egoísmo, la intolerancia ante la represión, el deseo de que el Estado desaparezca»[37]). Por tanto, tenemos, por una parte, a Negri, que escribe: «El comunismo es posible porque ya existe en esta transición, no como un fin, sino como una condición; es desarrollo de singularidades, experimentación de esta construcción y –en la ola constante de las relaciones de poder– su tensión, su tendencia y su metamorfosis»[38]; y tenemos, por otra parte, a Badiou, que trata el comunismo como una verdad transhistórica,

---

[34] A. Negri, «Communism: Some Thoughts on the Concept and Practice», en C. Douzinas y S. Žižek, *The Idea of Communism*, cit., p. 163 [ed. cast.: «El comunismo. Algunos pensamientos sobre el concepto y la práctica», en A. Hounie (comp.), *Sobre la idea del comunismo*, cit., pp. 155-166].

[35] A. Russo, «Did the Cultural Revolution End Communism?», en C. Douzinas y S. Žižek, *Idea of Communism*, cit., p. 190 [ed. cast.: «La Revolución cultural, ¿puso fin al comunismo? Ocho reflexiones sobre la filosofía y la política del momento actual», en A. Hounie (comp.), *Sobre la idea del comunismo*, cit., pp. 179-196].

[36] Badiou escribe: «El "comunismo", al nombrar esta eternidad, nunca puede volver a nombrar adecuadamente una muerte». A. Badiou, *Of an Obscure Disaster*, Maastricht, Jan van Eyck Academie, 2009, p. 19 [ed. cast.: *De un desastre oscuro: sobre el fin de la verdad de estado*, trad. de I. Agoff, Madrid, Amorrortu, 2006].

[37] A. Badiou, *Of an Obscure Disaster*, cit., p. 17. Bruno Bosteels subraya que estas invariantes son «la obra de las masas en un sentido amplio» y «la sustancia popular inmediata de todas las grandes revueltas». B. Bosteels, *Badiou and Politics*, Durham (NC), Duke University Press, 2011, pp. 277-278.

[38] A. Negri, «Communism», cit., p. 163.

un ideal regulador capaz de cimentar (Badiou emplea la palabra «incorporar») a un sujeto en la historia. En una versión, el comunismo ya es inmanente al mundo; en la otra, el comunismo es lo real de una verdad que introduce lo imposible en el mundo.

Estos dos acercamientos al deseo comunista parecen opuestos, pero operan de forma similar. Cada uno señala, a su forma, la necesidad o la inevitabilidad subyacentes del comunismo, una especie de absoluto comunista. Sea como el poder realmente existente de la multitud o como lo real de un proceso de la verdad en el relato simbólico de la historia (mediante una subjetivación individual), el deseo comunista es algo ya dado. Lo que Negri sitúa dentro de la totalidad de la producción capitalista en el presente, Badiou lo coloca en la eternidad de la idea filosófica.

Negri y Badiou son tranquilizadores. Para las personas que están comprometidas con el universalismo igualitario y no están dispuestas a acomodarse al realismo capitalista imperante en nuestra época constituyen lugares en los que situarse, lugares desde los que pensar y actuar, y desde los que comprender el pensamiento y la acción. Puesto que el comunismo, el socialismo, la clase trabajadora y el Estado de bienestar han sido vilipendiados y desmantelados como ideales utópicos y como abjuraciones posbélicas, esta tranquilidad ha sido esencial para mantener el valor, la confianza, e incluso para conocer la teoría y la práctica revolucionarias. Al mismo tiempo, como subraya el análisis de Brown, esa tranquilidad puede convertirse –y a veces se convierte– en objeto de apego fetichista. Proporciona una garantía de que el tiempo de las garantías no ha pasado, algo a lo que agarrarse en un marco caracterizado por la ausencia, en el que la propia pérdida actúa como fuerza.

Según la tranquilizadora promesa de Negri, el comunismo ha llegado ya; solo hay que liberarlo de sus constricciones capitalistas. Más que como un sistema político y económico quebrado por la división y el antagonismo, en el que los deseos y las actividades de los productores entran en conflicto consigo mismos y entre sí, el deseo de la multitud aparece como una convergencia, una abundancia y una totalidad ya dadas, que nos protegen de la confrontación con el hiato que existe en nosotros y entre nosotros. La tran-

quilidad que aporta Badiou pasa por asegurar no solo que hay verdades, sino que cada cierto tiempo esas verdades toman cuerpo en el mundo. Por tanto, la promesa implícita es que la verdad política de la idea de comunismo volverá a tomar cuerpo en nuevos sujetos. Más que una convicción que fuerza las divisiones de la representación entre un partido y un Estado, el deseo del filósofo aparece como una forma de pensamiento que puede guiar o dirigir los vínculos afectivos de aquellos que lo contemplan. Más que un ámbito dividido entre el conocimiento práctico y teórico, por un lado, y la voluntad, por otro, este deseo se manifiesta como una forma que contempla y se adhiere a las diversas subjetividades rebeldes aparecidas en la historia[39].

Estos acercamientos al deseo comunista (sobre todo en las descripciones reductivas que he ofrecido aquí) se mueven a contracorriente de la teoría crítica producida durante aproximadamente los últimos treinta años, sobre todo la postestructuralista y poscolonial, con las que Brown coquetea en su ensayo. Aunque la negativa a ceder en el deseo y regodearse en la melancolía es vital para la fuerza de estos acercamientos, puede aprenderse algo de los que se han dado por vencidos. En primer lugar, no todas las luchas políticas del presente o del pasado son comunistas (al igual que, pese a lo que diga Rancière, no todas las luchas políticas son democráticas). La subsunción de todas las luchas políticas *del presente* en la multitud (por más que la multitud esté compuesta de singularidades) niega las tensiones y oposiciones que existen entre ellas, y el modo en que dichas tensiones se pueden manipular –y se manipulan– en interés del capital. La absorción de todas las luchas populares *del pasado* en un contenido inmutable a lo largo de milenios rebaja el impacto de las luchas anteriores en las posteriores, así como las determinaciones materiales y tecnológicas de las fuerzas, las capacidades y los intereses[40]. No hay que abrazar el feliz positivismo del historicista para sostener que la combinación comunista de emancipación e igualitarismo es única. Está informada por muchas otras luchas, como ya dejó claro Marx al distinguir, por ejem-

[39] Véase B. Bosteels, *Badiou and Politics*, cit., p. 277.
[40] *Ibid.*, p. 278.

plo, entre revoluciones burguesas y proletarias, y como atestiguan tanto las luchas del siglo XX por los derechos civiles y los derechos de las mujeres como las luchas del siglo XXI por los derechos de los homosexuales y los transexuales. Pero no se confunde con ellas. En segundo lugar, por consiguiente, el comunismo está informado por sus propios fracasos y errores, elementos reprimidos por las tranquilizadoras apelaciones a una totalidad o invariancia comunista[41]. De ahí el actual empeño de volver a pensar el comunismo, de interrogar y aprender del pasado para lograr esta vez algo mejor. Hay luchas e historias específicas cuyos éxitos y fracasos pueden seguir inspirando e incitar –o no– el deseo de mirar el presente de otra forma, de verlo a la luz del horizonte comunista[42].

¿Qué interés queda satisfecho al repudiar el conocimiento de las diferencias entre luchas bajo la extensión de una sustancia comunista eterna? Si había una estructura de deseo de la izquierda que podía explicarse adecuadamente como melancólica, y si esa estructura ya no tiene validez, entonces es que se ha producido alguna clase de trabajo o de elaboración. Dicho trabajo habría puesto ya en tela de juicio las visiones totalizadoras de un comunismo que habría persistido al margen –más que a través de– siglos de luchas y de las tensiones significantes que han dejado tras de sí, un comunismo aparentemente incapaz de aprendizaje y adaptación, un comunismo abarcador de múltiples luchas que manifiestamente rechazan su visión de las cosas[43]. Aunque algunos considerarían

---

[41] Mis ideas a este respecto proceden de conversaciones mantenidas con James Martel y de la convincente argumentación que presenta en su libro *Textual Conspiracies*, Ann Arbor (MI), University of Michigan Press, 2011, pp. 147-149.

[42] Véase también el enfoque dialéctico a «la historia concreta y al núcleo ahistórico de la política emancipadora», en B. Bosteels, *Actuality of Communism*, cit., pp. 275-283.

[43] Tomo la expresión «tensión significante» de E. Santner, «Miracles Happen», en S. Žižek, E. Santner y K. Reinhard, *The Neighbor: Three Inquiries in Political Theology*, Chicago, University of Chicago Press, 2005. Bosteels escribe que «las invariantes comunistas son obra de las masas en un sentido amplio. Hasta ahora no ha habido una determinación específica de clase en la lógica de la revuelta en la que los esclavos, los plebeyos, los siervos, los campesinos y los trabajadores se levantan contra el poder existente», en B. Bosteels, *Badiou and Politics*, cit., p. 277. Más adelante, al delinear tres

que ese trabajo ha sido un «atravesar el fantasma» o un pasar del deseo a la pulsión, he argumentado que la sublimación de la pulsión apresa al sujeto en los circuitos repetitivos del capitalismo comunicativo[44]. ¿Qué es la izquierda? Un nuevo deseo, un deseo transformado, que reconoce la imposibilidad de alcanzar su objeto e insiste, negándose a cederlo[45]. Žižek vincula este nuevo deseo con la idea de Lacan sobre el «deseo del analista»[46]. Dicho deseo es colectivo, sostiene una comunidad, por más que haya superado la necesidad de alguna clase de soporte fantasmático. La colectividad, construida alrededor de una falta, proporciona un deseo común capaz de desbaratar el circuito cerrado de la pulsión sin reinstalar una nueva autoridad o certeza[47].

Aunque Negri y Badiou consideran el deseo comunista algo ya dado, también contribuyen a esta otra manera de entender el deseo comunista, que, con Lacan, asocia el deseo al papel constitutivo de la falta. El deseo depende de un hiato, una pregunta, una carencia y una no-satisfacción irreductibles. En este sentido (y en contraste con su enfoque habitual sobre el deseo), Negri escribe que «la imaginación comunista se exalta en el momento de la ruptura»[48]. También Badiou, aunque de otra forma, hace hincapié en la ruptura, la ruptura que supone el acontecimiento «en el orden normal de los cuerpos y los lenguajes existente en toda situación concreta». Por tanto, los dos vinculan el comunismo con un hiato o a una ruptura (aunque, de nuevo, difieren en su teorización del

factores básicos del contenido ideológico, Bosteels señala el «*contenido inalterado* del programa comunista, es decir, la inmediata sustancia popular de todas las grandes revueltas, desde Espartaco hasta Mao». Mi crítica a Badiou se dirige contra su afirmación de lo «inalterado». Estoy en contra de la idea de que en todas las grandes revueltas hay una sustancia popular inmediata e inalterada. Existen diversas clases de revueltas; no todas las revueltas populares o masivas tienen una «sustancia» comunista.

[44] Véase J. Martel, *Textual Conspiracies*, para una visión de conjunto sobre estos debates.

[45] Martel desarrolla esta idea mediante una interpretación de la metáfora del *maelström* de Poe.

[46] S. Žižek, *The Ticklish Subject*, Londres, Verso, 1999, p. 296.

[47] Es decir, sin reinstaurar lo que Martel teoriza como idolatría.

[48] A. Negri, «Communism», cit., p. 161.

momento y del lugar en el que dicho hiato se sitúa). Badiou lo expresa bien en su obra más temprana: cierta obstinación militante, cierta forma subjetiva, «ha acompañado siempre los grandes levantamientos populares, no cuando son cautivos y opacos (como todo lo que vemos en la actualidad: nacionalismos, fascinación por el mercado, mafiosos y demagogos elevados sobre el pedestal del parlamentarismo), sino en libre ruptura con el ser-en-situación o el ser-contado que los mantiene bajo control»[49].

Este hincapié en la ruptura armoniza con el hincapié de Rancière en la división dentro de la política entre política y policía[50]. Para Rancière, la política es el choque de dos procesos heterogéneos: el proceso de la policía y el proceso de la igualdad. Ve la policía como «un orden de cuerpos que define la distribución de maneras de hacer, de ser y de decir […] es un orden de lo visible y lo decible». A continuación emplea la palabra «política» para designar «aquello que rompe la configuración tangible en virtud de la que los partidos y las partes o la falta de ellos se definen por una presuposición que, por definición, no tiene un lugar en esa configuración: la de la parte de los que no pertenecen a ninguna parte»[51]. La política inscribe un hiato en el orden existente de la apariencia. La «parte de los que no pertenecen a ninguna parte» es ese hiato en el orden existente de la apariencia entre dicho orden y otras configuraciones posibles, el espacio que hay entre los universos y en el interior de cada uno de ellos. La parte-de-ninguna-parte no designa un subconjunto de personas, un «nosotros» o una «identidad concreta» que se pueda señalar empíricamente. Nombra el hiato, la división o el antagonismo que marca la no-identidad de toda ordenación respecto de sus propios componentes. El término lacaniano para la parte-de-ninguna-parte sería el *objet petit a*, un objeto formal e imposible producido como el exceso de un proceso o relación, una especie de hiato que incita o molesta, la carencia o falta de exactitud que nos

[49] A. Badiou, *Of an Obscure Disaster*, cit., pp. 6, 17-18.

[50] Véase mi análisis de Rancière en «Politics without Politics», *Parallax*, 15:3, 2009.

[51] J. Rancière, *Disagreement*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 2004, pp. 29-30.

apela. Es el hiato, la no-identidad entre algo simplemente presente y algo deseado, el objeto-causa de deseo, o, volviendo al campo político, el hiato entre un pueblo politizado y una población o conjunto de personas.

Rancière señala que la subjetivación política es la desidentificación y la inscripción de un hiato[52]. Explica que hay «formas políticas de subjetivación solo en el conjunto o en las relaciones que el *nosotros* y el *nombre* mantienen con el conjunto de "personas", el juego concreto de identidades y alteridades implicadas en la demostración y los universos –comunes o separados– en los que estas se definen»[53]. Por tanto, tenemos, por un lado, una ruptura o un hiato y, por el otro, la subjetivación de ese hiato. Pero ¿cómo entender esa subjetivación? Existen diversas politizaciones, movilizaciones y subjetivaciones que apelan a distintas convicciones e intereses y los organizan de diversas formas.

El hiato necesario para el deseo *comunista* se manifiesta en la *no-coincidencia* del comunismo con su marco, en el hiato que se encuentra dentro de ese marco y forma parte de él, como se afirma en los temas marxistas de la negación y el legado comunista de la revolución. Por supuesto, el comunismo no es la única ideología política que moviliza la negación y la revolución: hay y ha habido revoluciones burguesas de carácter liberal-demócrata. Asimismo, el comunismo comparte con el capitalismo una movilización revolucionaria de la negación; de ahí que el comunismo sea la negación de la negación. La diferencia en el modo en que uno y otro subjetivan el hiato resulta, por consiguiente, crucial. La subjetivación capitalista, el deseo que estructura e incita, es individual (aun cuando tienda a sublimar el deseo en la pulsión o, dicho de otro modo, aun cuando los deseos individuados queden atrapados en los poderosos circuitos repetitivos de la pulsión y cedan ante ellos). Por invertir a Althusser, el capitalismo interpela a los sujetos como individuos. Un comunismo que haga lo mismo no logra efectuar una ruptura o instalar un hiato. El deseo comunista solo puede ser colectivo: una relación común con una condición común de división.

52 *Ibid.*, p. 36.
53 *Ibid.*, p. 59.

La conexión establecida por Rancière entre la subjetivación política y el hiato que divide al «nosotros» del conjunto señala en esa dirección: describe una relación común con una condición común de división subjetivada como el «nosotros» de un sujeto colectivo. Negri subraya directa y explícitamente el deseo *colectivo*. Badiou, en sus reflexiones sobre la «muerte del comunismo», invoca un sujeto colectivo, por más que, en el momento del colapso del Estado soviético de partido único, dicho sujeto llevara «más de veinte años inoperante». Badiou señala que

> fue la expresión «nosotros, los comunistas», precisión nominal añadida a «nosotros, los revolucionarios», lo que a su vez dio fuerza subjetiva y política a este «nosotros» interpretado como referencia última, el «nosotros» de la clase, el «nosotros» del proletariado, que nunca llegó a articularse, pero que toda comunidad ideal ponía como fuente, como axioma histórico. O dicho de otro modo: nosotros, fieles al acontecimiento de octubre de 1917.

Badiou nos dice que ese sentido del «nosotros» informó su comprensión adolescente de la frase de Sartre «Todo los anticomunistas son unos perros», dado que –explica Badiou– «todo anticomunista manifestaba su odio a ese "nosotros", su determinación a existir únicamente dentro de los límites de la posesión de sí mismo, que siempre es la posesión de algunas propiedades o de algunos bienes»[54]. Un elemento constitutivo de la subjetivación comunista del hiato entre lo que existe y lo que podría ser, entre la clase trabajadora y la clase capitalista, entre los revolucionarios fieles a octubre de 1917 y otras subjetivaciones políticas, es la oposición entre un «nosotros» colectivo y un individuo determinado por su autoposesión singular. El sujeto comunista no es un conjunto o un grupo de individuos, sino una fuerza que se opone a ese individualismo y a sus vínculos. En la actualidad, Badiou ha matizado esa visión. Aunque insiste en que «todo proceso de la verdad prescribe un sujeto de esa verdad, un sujeto que –incluso empíricamente– no se puede reducir a un individuo», hace hinca-

[54] A. Badiou, *Of an Obscure Disaster*, cit., pp. 11-12.

pié en la subjetivación de los individuos: «Lo que está en juego es la posibilidad de que cualquier individuo, definido como simple animal humano y claramente distinto de un sujeto, decida formar parte de un proceso político de la verdad». El individuo decide. Badiou interpreta esa decisión del individuo como una «incorporación» al «cuerpo-de-la-verdad». El individuo materializa la verdad en el mundo, es el enclave en el que se produce la síntesis de política, ideología e historia: «Diremos que una idea es la posibilidad de que un individuo comprenda que su participación en un proceso político concreto (su ingreso en un cuerpo-de-la-verdad) es también, en cierto modo, una decisión *histórica*»[55]. Describiendo una conversión notablemente similar a la participación cristiana en el Espíritu Santo, Badiou sostiene lo siguiente:

> Se trata del momento en que un individuo declara que puede ir más allá de los límites (del egoísmo, de la competitividad, de la finitud…) marcados por el individualismo (o la animalidad, puesto que son una y la misma cosa). El individuo puede hacerlo en la medida en que, sin dejar de ser el individuo que es, además puede convertirse, mediante la incorporación, en parte activa de un nuevo sujeto. A esta decisión, a esta voluntad, la llamo subjetivación. De forma más general, la subjetivación es siempre el proceso en el que un individuo determina el lugar de una verdad en relación con su propia existencia vital y con el mundo en que dicha existencia se desarrolla[56].

En la medida en que Badiou sostiene que el término «comunista» ya no puede «calificar una política» o funcionar como un adjetivo para un partido o un Estado, tiene sentido que el autor francés necesite encontrar otro lugar para la incorporación del comunismo, es decir, para una operación capaz de conectar la verdad con la historia. Asimismo, en la medida en que el marco contemporáneo no es un marco en el que el relato sobre la misión histórica de la introducción del comunismo por parte de la clase trabajadora siga resultando convincente, la cuestión sobre

[55] *Ibid.*, p. 3.
[56] A. Badiou, «The Idea of Communism», cit., pp. 2-3.

el sujeto del comunismo sigue abierta y es apremiante. Sin embargo, el hecho de que Badiou elija al individuo como el lugar de ese sujeto borra la diferencia que importa en el deseo comunista: el comunismo es y ha de ser colectivo, la voluntad y la acción común de los que han experimentado cierta proletarización o miseria, de los que renuncian a su apego a una individualidad imaginaria. Si el comunismo significa algo, es acción, determinación y voluntad colectivas.

Bajo las condiciones del culto capitalista al individualismo, hacer hincapié en los actos de la voluntad y la decisión individuales reduce el comunismo a ser una opción entre varias. Por consiguiente, ese hincapié da su asentimiento a la forma capitalista, y convierte el comunismo en un contenido más, en un objeto del deseo individual más que en el deseo de un sujeto colectivo. En la versión de Badiou, la participación activa del individuo en un nuevo sujeto ni siquiera requiere un cambio radical por parte del individuo, puesto que puede hacerla «sin dejar de ser el individuo que es». Así se pierde lo común que da al comunismo su fuerza, la pérdida que impulsa el capitalismo. El comunismo queda subordinado a una decisión individual. El deseo sigue siendo individual, no comunista; nada sucede en su estructura básica. En efecto, el deseo queda sublimado en los circuitos más amplios de la pulsión, que perpetuamente ofrecen objetos diferentes, fragmentos diferentes para gozar, oportunidades diferentes para regodearse en el fracaso, la repetición y el movimiento inmediato de una cosa a otra. Las condiciones sociales, económicas y políticas pueden contribuir a crear un marco en el que la elección del comunismo resulte más convincente para un mayor número de individuos, pero la constitución de estos individuos como algo más, como un «nosotros», ha desaparecido del cuadro.

Aunque nuestro problema político difiere de forma fundamental del problema al que se enfrentaron los comunistas a comienzos del siglo XX –nosotros tenemos que organizar individuos; ellos tenían que organizar masas–, la idea de Georg Lukács de que el individualismo es una barrera para la formación de la voluntad colectiva es crucial para la teorización del deseo comunista como deseo colectivo. Lukács señala que la «libertad» de quienes he-

mos crecido bajo el capitalismo es «la libertad del individuo aislado por la existencia de la propiedad», una libertad sobre y contra otros individuos aislados, «una libertad del egoísta, del hombre que se separa de los demás, una libertad para la que la solidaridad y la comunidad existen en el mejor de los casos como "ideas reguladoras" carentes de efectividad»[57]. Argumenta que «el deseo *consciente* del reino de la libertad no puede tener otro significado que el de dar conscientemente los pasos que verdaderamente llevarán a él». En el marco de las distracciones y las obsesiones capitalistas, es perfectamente posible sentir que algo no funciona, o que falta, o que es profundamente injusto. A continuación, uno puede dar vueltas a esa idea, o contextualizarla, u olvidarse de ella y ver si ha recibido algún correo electrónico. O puede tratar de cambiar algo firmando peticiones, escribiendo un blog, votando, haciendo lo que debe en calidad de individuo. Y ahí está el problema: seguimos pensando y actuando de forma individualista. Bajo las condiciones capitalistas, el deseo comunista entraña «la renuncia a la libertad individual», la subordinación práctica y deliberada del yo a la voluntad comunista. Esta subordinación requiere disciplina, trabajo y organización. Es un proceso que se desarrolla con el paso del tiempo y mediante la lucha colectiva. De hecho, es una lucha activa y colectiva que cambia y transforma el deseo para hacerlo pasar de su forma individual (y, para Lukács, burguesa y reificada) a una forma común y colectiva.

La explicación más famosa y convincente del papel de la lucha revolucionaria en la constitución del deseo comunista –es decir, en la transformación de los intereses individuales para convertirlos en un interés colectivo– proviene, por supuesto, de Lenin. Lenin insiste continuamente en luchar, probar, aprender, desarrollar, forjar. No es posible echar abajo la vieja sociedad sin «un esfuerzo prolongado y una experiencia duramente adquirida»[58]. En *El co-*

---

[57] G. Lukács, *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, Cambridge (MA), Massachusetts Institute of Technology Press, 1985, p. 315 [ed. cast.: *Historia y conciencia de clase*, trad. de M. Sacristán, Barcelona, Grijalbo, 1978].

[58] V. I. Lenin, «"Left-Wing" Communism: An Infantile Disorder», en R. C. Tucker (ed.), *The Lenin Anthology*, Nueva York, Norton, 1975, p. 554.

munismo «de izquierda», Lenin presenta una «ley fundamental de la revolución»: «Solo cuando *las "clases bajas" no quieren* lo viejo y las "clases altas" *no pueden sostenerlo al modo antiguo*, solo entonces puede triunfar la revolución». Las clases bajas tienen que querer de un modo comunista. Para derribar el capitalismo y empezar a crear una sociedad comunista, tienen que desear como comunistas. Sin deseo colectivo y comunista, el levantamiento revolucionario se mueve en direcciones contrarrevolucionarias. Lenin escribe: «El pequeñoburgués enfurecido por los horrores del capitalismo es un fenómeno social propio, como el anarquismo, de todos los países capitalistas. La inconstancia de estas veleidades revolucionarias, su esterilidad, su facilidad de cambiarse rápidamente en sumisión, en apatía, en imaginaciones fantásticas, hasta en un entusiasmo furioso por tal o cual tendencia burguesa de moda, son universalmente conocidas»[59]. «Sumisión», «apatía» y «entusiasmo furioso»: aquí Lenin indica fracasos de la voluntad colectiva, fracasos que buscan el abrigo de un amo en lugar de aferrarse a un deseo comunista para guiar, con valentía y sin certidumbres, las condiciones que siempre estamos produciendo.

En este esbozo provisional de una teoría del deseo comunista he hecho hincapié en la falta (la apertura del deseo) y su subjetivación. He argumentado que el deseo comunista es la subjetivación colectiva de un hiato irreductible. El deseo comunista nombra la asunción colectiva de la división o del antagonismo constitutivos de lo político. La colectividad es la forma del deseo, en un doble sentido: nuestro deseo y *nuestro deseo de nosotros;* dicho de otro modo, el deseo comunista es el deseo colectivo de un desear colectivo.

La identidad estadística constituye una figura contemporánea de este deseo. Como he mencionado, Badiou vincula las invariantes comunistas con los grandes levantamientos populares que rompen libremente con el ser contado. Al emplearla en el contexto de su análisis de la «muerte del comunismo», la idea del ser contado se asocia con una crítica más amplia del Estado y de la ley; más concretamente, con la obra del Estado y de la ley a la hora de

[59] *Ibid.*, pp. 602 y 559.

ordenar una situación y determinar sus aspectos. En una crítica un tanto más literal del recuento como forma contemporánea del poder estatal, Rancière critica las votaciones por convertir al pueblo en algo «idéntico a la suma de sus partes», en nada más que sus componentes demográficos[60]. En lugar de mostrarse de acuerdo con Badiou y Rancière, creo que ha llegado la hora de considerar las pruebas a favor de la tesis contraria, a saber, que en la actual coyuntura el recuento puede proporcionar una forma de expresar la colectividad, e incluso de introducir una ruptura con el propio marco del que emerge.

Uno de los eslóganes surgidos con especial fuerza del movimiento Occupy Wall Street ha sido: «Somos el 99 por 100». En lugar de nombrar una identidad, el número subraya una división y un hiato: el hiato entre el 1 por 100 más rico y el resto de nosotros. Al movilizar el hiato entre el 1 por 100 que posee la mitad de la riqueza del país y el 99 por 100 de la población restante, el eslogan afirma una colectividad y algo común. No unifica esta colectividad bajo una identidad sustancial (raza, etnia, nacionalidad). Más bien la afirma como el «nosotros» de un pueblo dividido, el pueblo dividido entre expropiadores y expropiados. En el marco de un Wall Street ocupado, este «nosotros» es una clase, una de las dos clases mutuamente opuestas y hostiles: por un lado, los que tienen y controlan la riqueza común, y, por el otro, los que no. Dicho de otro modo, el anuncio «Somos el 99 por 100» nombra una apropiación, un mal. Por consiguiente, también da voz a un deseo colectivo de igualdad y justicia, a un cambio en las condiciones por las que el 1 por 100 se apodera de la mayor parte de lo común y deja al 99 por 100 el resto.

Además, el eslogan borra la multiplicidad de los intereses individuados, parciales y divididos que fragmentan y debilitan al pueblo. El recuento desindividualiza el interés y el deseo, los reformatea dentro de algo común. Contra los continuos intentos del capital de pulverizar y descomponer al pueblo, la afirmación del 99 por 100 responde con la fuerza de una pertenencia que no solo no se puede borrar, sino que es producto de los propios métodos de

[60] J. Rancière, *Disagreement*, cit., p. 105.

recuento del capital: *¡Oh, demógrafos y estadísticos! ¿Qué habéis desencadenado? ¡Conforme el capital demuele todos los vínculos sociales, el recuento del que él mismo depende proporciona una nueva figura de la pertenencia!* El capital tiene que medirse, contar sus beneficios, su porcentaje de beneficios, su cuota de beneficios, su capacidad de apalancar sus beneficios, su confianza en su capacidad de obtener futuros beneficios o la ansiedad que le produce. El capital hace el recuento y el análisis de quién tiene qué, representa para sí mismo las medidas de sus éxitos. Se puede sacar partido de esos mismos números, y así lo hace el eslogan «Somos el 99 por 100». No es que se los resignifique, sino que se los afirma como la subjetivación del hiato que separa al 1 por 100 más rico del resto de nosotros. Con esta afirmación, el hiato se convierte en un vehículo para la expresión del deseo comunista, es decir, para una política que afirma al pueblo como una fuerza divisiva con vistas a abolir la actual sociedad y crear una nueva, anclada en la colectividad y lo común.

Siguiendo de cerca el análisis elaborado por Catherine Malabou de las lesiones cerebrales severas, Žižek examina la lógica de las transiciones dialécticas: «tras la negación/alienación/pérdida, el sujeto "vuelve en sí", pero este sujeto no es el mismo que la sustancia que experimentó la alienación, sino que se ha constituido en el momento mismo de la vuelta en sí»[61]. Žižek concluye: «*El sujeto es* como tal *el superviviente de su propia muerte*, una cáscara que permanece tras haber sido despojada de su sustancia». El nombre que recibe el proceso de este despojamiento bajo el capital es proletarización. El despojamiento de la sustancia –común, social– deja a la colectividad como su cáscara, como la forma que permanece para el deseo comunista.

Esta forma colectiva se superpone con el objeto-causa del deseo comunista: el pueblo entendido como la parte-de-ninguna-parte. Como he sostenido más arriba, la parte-de-ninguna-parte nombra el hiato o antagonismo que marca la no-identidad de toda ordenación respecto de sus componentes. Por tanto, se la puede

---

[61] S. Žižek, *Living in the End Times*, Londres, Verso, 2010, p. 307 [ed. cast.: *Viviendo en el final de los tiempos*, trad. de J. M. Amoroto, Madrid, Akal, 2012].

designar con el *objet petit a* de Lacan, un objeto formal e imposible producido como el exceso de un proceso, una carencia que nos apela. Žižek señala que para Lacan el objeto de deseo siempre está a cierta distancia del sujeto; por cerca que el sujeto llegue a estar del objeto, este lo elude siempre[62]. La distinción entre objeto y objeto-causa explica esta diferencia; hay un hiato porque el objeto-causa no es el mismo que el viejo objeto al que se adhiere. El objeto-causa es lo que vuelve deseable a un objeto, no una propiedad inherente a él. Podemos pensar que el objeto del deseo comunista sería un mundo sin explotación; un mundo caracterizado por la igualdad, la justicia, la libertad y la ausencia de opresión; un mundo en que la producción fuera común, la distribución se basara en la necesidad y las decisiones materializaran la voluntad general. Sin embargo, en cuando empezamos a describir este mundo perfecto, vemos que algo falta. ¿Qué hay del fin del sexismo, del racismo y del egoísmo? ¿Qué hay del fin de las jerarquías sociales? ¿Qué hay de la libertad religiosa y la intolerancia? ¿Qué hay de la maldad y del acoso? No es de extrañar que los adversarios del comunismo (ya desde la *Política* de Aristóteles) lo critiquen por ser utópico e imposible. Parece un sinónimo de «perfecto». Pero lo imposible del deseo comunista no es lo mismo en cuanto causa suya. El objeto-causa del deseo comunista es el pueblo y, de nuevo, no el pueblo como nombre de la totalidad social, sino como nombre de la explotada mayoría productiva.

Para todo gobierno, sistema, organización o movimiento, el pueblo es siempre elusivo, perturbador, incompatible con lo que intenta reducir, constreñir o representar. Al autoritarismo, la oligarquía, la aristocracia, la democracia representativa o la democracia parlamentaria no les preocupa demasiado la desconexión entre el gobierno y el pueblo. Pero la desconexión, el hiato, sí que son importantes para el comunismo (como para el fascismo, digamos de paso, que maneja el hiato esencializando al pueblo con el recurso a la sangre, a la tierra y al Líder, e intentando exteriorizar y eliminar el antagonismo remanente e inevitable), sobre todo porque el comunismo no es solo una asociación para gobernar, sino tam-

[62] *Ibid.*, p. 303.

bién una organización para producir[63]. El pueblo es elusivo. Excede su plasmación simbólica, al igual que las imágenes y fantasías que intentan llenar el hiato. El deseo comunista –un deseo colectivo de desear el comunismo– ocupa y moviliza este hiato, reconociendo su apertura (es decir, la imposibilidad del pueblo) y tratándolo como el movimiento del propio comunismo; en palabras de Marx y Engels *(La ideología alemana):* «Llamamos comunismo al movimiento *real* que supera el actual estado de las cosas»[64].

He intentado exponer una noción de deseo comunista en el espacio marcado por el final de cierta melancolía de izquierda y por una alternativa a la vía de la pulsión. Aunque algunos han visto la sublimación de la pulsión como el camino que lleva más allá de un deseo configurado en términos de ley y transgresión, he esbozado una noción diferente de deseo, que, por medio de una colectividad, rompe con los circuitos repetitivos de la pulsión. En lugar de estar atrapado en el fracaso, excitado e incapaz de alcanzar el objetivo, el deseo comunista subjetiva su propia imposibilidad, su falta y su apertura constitutivas. Esta subjetivación es inextricable de la lucha colectiva, del impacto de los cambios a lo largo del tiempo, que permite lo que James Martel llama el reconocimiento del mal reconocimiento, es decir, el reconocimiento de las salidas falsas y los errores, de las construcciones fantasmáticas y de los mitos de compleción e inevitabilidad[65]. Precisamente porque esa lucha es necesariamente colectiva, forja un deseo común a partir de deseos individuados y reemplaza la debilidad individual por la fuerza colectiva.

---

[63] A. Toscano defiende este argumento con especial fuerza en «The Politics of Abstraction», en C. Douzinas y S. Žižek, *Idea of Communism*, cit., p. 202 [ed. cast.: «La política de la abstracción: comunismo y filosofía», en A. Hounie (comp.), *Sobre la idea del comunismo*, cit., pp. 197-208].

[64] B. Bosteels señala la actual ubicuidad de este pasaje en *The Actuality of Communism*, cit., p. 19.

[65] J. Martel, *Textual Conspiracies*, cit.

CAPÍTULO VI

Del socialismo científico a la ciencia socialista: pasado y presente de la *Naturdialektik*

Adrian Johnston

Richard Levins y Richard Lewontin, biólogos marxistas de la Universidad de Harvard, dedicaron su libro de 1985, *The Dialectical Biologist*, a «Frederick Engels, quien se equivocó muchas veces, pero tenía razón en lo importante»[1]. En los mundos anglófono, francófono y germanófono de los marxismos occidentales de mediados del siglo XX hasta el presente, el punto de vista expresado por esta dedicatoria es una rareza anticuada. El Engels reconocido por Levins y Lewontin –específicamente, el autor de la trilogía *Dialéctica de la naturaleza*, *Anti-Dühring* y *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, quien defiende ferozmente una ampliación dialéctica del materialismo histórico dentro de la jurisdicción de las ciencias naturales– ha sido objeto de un olvido total o de bruscos rechazos dentro de movimientos aún influyentes como la Escuela de Fráncfort o el althusserianismo[2]. Sin embargo, en su negativa a considerar a este Engels como el «más inútil» de los inútiles, estos dos científicos de izquierdas exhortan implícitamente a que se realice una operación de rescate de su obra en la coyuntura actual, parecida a la que Marx afirmó hacer en beneficio de Hegel[3]. Es decir, el gesto que aquí se exige es el de «salvar el núcleo racional» que se halla en el meollo de la *Naturdialektik* de

---

[1] R. Levins y R. Lewontin, *The Dialectical Biologist*, Cambridge, Harvard University Press, 1985.

[2] A. Johnston, «Repeating Engels: Renewing the Cause of the Materialist Wager for the Twenty-First Century», en *Theory @ Buffalo*, 15 (2011), pp. 141-182.

[3] Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, Nueva York, Penguin, 1976, p. 103 [ed. cast.: *El Capital. Crítica de la economía política*, trad. de V. Romano, Madrid, Akal, 2000].

Engels. (Aunque Joseph Dietzgen[4] y Karl Kautsky[5] no acuñaron hasta 1887 la expresión «materialismo dialéctico», yo diría que a la nueva *Weltanschauung* de Marx y Engels, tal como empezó a ser elaborada hacia 1844 en los *Manuscritos de economía y filosofía* de Marx, no se le hace injusticia etiquetándola de esta forma)[6].

La posición que quiero ocupar entraña un rechazo a escoger entre tres opciones, diversamente cuestionables pero igualmente problemáticas: una, el hegelianismo del primer Georg Lukács y de la mayor parte de los seguidores occidentales marxistas de Lukács, con su dualismo neokantiano entre la naturaleza y la historia y su correspondiente y cautelosa aversión a las ciencias naturales; dos, el no-hegelianismo de Louis Althusser y sus seguidores, con su formalismo neospinozista, hostil al historicismo y a las ciencias empíricas y experimentales; y tres, el antihegelianismo de Lucio Coletti, con su pseudomaterialismo kantiano[7]. A partir de mi relectura de todas las reflexiones de la filosofía de Hegel centradas en temas relacionados con la *Naturphilosophie* –cuyo resultado es considerar que Hegel no se oponía categóricamente ni al realismo ni al naturalismo[8]–, rechazo las alternativas planteadas por Lukács, Althusser, Colletti y todos los que poseen una mentalidad similar, y opto por una postura leninista-engelsiana. Específicamente, soy un marxista que está a favor de una dialéctica de la naturaleza materialista enriquecida positivamente por los abundantes recursos que se hallan a este respecto tanto en la filosofía de Hegel como en

---

[4] J. Dietzgen, *Excursions of a Socialist into the Domain of Epistemology*, disponible en marxists.org.

[5] K. Kautsky, *Frederick Engels*, *His Life*, *His Work and His Writings*, disponible en marxists.org

[6] A. Johnston, *Prolegomena to Any Future Materialism*, *Volume Two: A Weak Nature Alone*, Evanston, Northwestern University Press, 2013 (en prensa).

[7] *Ibid.*

[8] A. Johnston, «Le Šibka narava: Substance in subject v. Heglovi filozafiji», *Prolbemi*, vol. 30, 3 (2013), pp. 117-135; A. Johnston, «The Voiding of Weak Nature: The Transcendental Materialist Kernels of Hegel's *Naturphilosophie*. Part One», *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 2012 (en revisión); A. Johnston, «The Voiding of Weak Nature: The Transcendental Materialist Kernels of Hegel's *Naturphilosophie*. Part Two», *Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol. 33, 1, primavera de 2012, pp. 103-157.

las propias ciencias naturales. Sin embargo, debo añadir una advertencia: en contraste con el hincapié predominante en la imagen de una totalidad orgánica compuesta por un miríada de interconexiones entre todas las cosas (énfasis recurrente en las obras de Engels, Dietzgen y muchos marxistas soviéticos y británicos interesados en los vínculos entre el materialismo dialéctico y las ciencias), mi materialismo trascendental proengelsiano insiste en la importancia de hacer hincapié en los hiatos y las rupturas. Si la dialéctica de Hegel evita la unilateralidad al insistir en que la continuidad consiste siempre en continuidad y discontinuidad (por modificar un lema compartido por Schelling y Hegel), entonces el primer fallo de la *Naturdialektik* de Engels radica en haberse inclinado al máximo hacia una elevación de la continuidad sobre la discontinuidad. El materialismo trascendental es una rectificación de esta desproporción del materialismo dialéctico clásico.

En ese temprano y precioso libro de 1975 que se titula *Théorie de la contradiction*, Alain Badiou reprende de forma similar a Hegel por haber dado un énfasis excesivo a la unidad a costa de haber quitado importancia a la falta de unidad (como antagonismo, conflicto, etc.)[9]. Basándose ampliamente en el ensayo de Mao de 1937 «Sobre la contradicción»[10] –aunque también reconoce a Lenin el mérito de haber corregido el excesivo gusto de Engels por el holismo organicista–[11], el joven Badiou no busca restaurar el equilibrio en el materialismo dialéctico, sino inclinar la balanza en sentido contrario, al afirmar la primacía de la falta de unidad sobre la unidad[12]. Procede a ofrecer la siguiente destilación de la esencia del auténtico materialismo dialéctico: «Para ser materialista, es necesario reconocer que una serie de términos (práctica, fuerzas productivas, base económica) ocupan "en general" el lugar predominante, que son el aspecto principal de la contradicción que los

---

[9] A. Badiou, *Théorie de la contradiction*, París, François Maspero, pp. 30-33, 35-36.

[10] Mao Tse-Tsung, «On Contradiction», en *Mao on Practice and Contradiction*, ed. de S. Žižek, Londres, Verso, 2007, pp. 67, 72, 74-76, 78, 86, 91, 96, 98. A. Johnston, *Prolegomena to Any Future Materialism*, *Volume One*, cit.

[11] A. Badiou, *Théorie de la contradiction*, cit., pp. 42-43.

[12] *Ibid.*, pp. 21, 26, 36, 43, 48, 61-62, 65, 78, 80.

une a los términos opuestos (respectivamente: teoría, relaciones de producción, superestructura)»[13]. A todo esto añade el reconocimiento (en respuesta a ciertas preocupaciones no marxistas) de que, «por tanto, es cierto que determinado tipo de fijeza en los principios es lo que ancla ciertos contenidos de la tesis dialéctica al materialismo»[14]. Después aborda el lado dialéctico del materialismo dialéctico:

> Para ser *dialéctico* (es decir, para no ser mecanicista), es también necesario reconocer la negación de esta fijeza.
>
> Si es cierto que la fijeza estratégica («en general») del término principal avala el materialismo en la dialéctica, su no-fijeza táctica («en condiciones determinadas») avala la dialéctica en el materialismo […] el materialismo es lo que estructura la contradicción al fijar estratégicamente el lugar de sus términos; la dialéctica es lo que contradice la estructura al pensar en la inversión de los lugares, la no-fijeza de la asignación de términos[15].

Algunas páginas después, Badiou extrae de esto una conclusión de enorme importancia: es necesario *dialectizar* la dialéctica misma; dicho de otro modo, hay que lograr que la dialéctica se vuelva autorreflexiva[16]. En numerosas ocasiones posteriores reafirma esta tesis[17], una tesis sobre la que me apoyaré más adelante en este ensayo.

Badiou no solo tiene reservas maoístas sobre la versión de Engels del materialismo dialéctico; por múltiples razones (muchas de ellas relacionadas con su fidelidad a Jean Paul Sartre y Louis Althusser), es también alérgico al tipo de alianzas establecidas

---

[13] *Ibid.*, p. 77

[14] *Ibid.*, pp. 77-78.

[15] *Ibid.*, p. 78.

[16] *Ibid.*, p. 81.

[17] A. Badiou, *Peut-on penser la politique?*, París, Èditions de Seuil, 1985, p. 84. A. Badiou, «Beyond Formalisation: An Interview [con Bruno Bosteels y Peter Hallward]», *Angelaki: Journal of The Theoretical Humanities* 8: 2, agosto de 2003, pp. 122-123; A. Johnston, *Badiou, Žižek, and Political Transformations: The Cadence of Change*, Evanston, Northwestern University Press, 2009, p. XXII.

con las ciencias empíricas y experimentales de la naturaleza estimadas por el propio Engels[18]. Pero, curiosamente, Sebastiano Timpanaro[19] y Lucien Sève[20], dos paladines del acercamiento a lo Engels entre el materialismo marxista y las ciencias, hablan positivamente de dialectizar la dialéctica. Antes de adentrarnos en los principales escritos de Engels relacionados con la ciencia, merece la pena detenerse en algunos aspectos más de la filosofía de Badiou.

A pesar de su pronunciada inclinación postalthusseriana por la formalización matemática y su correlativamente restrictiva concepción de la cientificidad, Badiou, en una reciente serie de entrevistas, dice un buen número de cosas interesantes. Ante todo, declara lo siguiente: «En lo que respecta al pensamiento, soy partidario de la doctrina de las emergencias. La vida es un universo irreductible a la materia, y el pensamiento es un universo irreductible a la vida. El pensamiento es en todo caso una actividad *sui generis*»[21]. Estas palabras tienen todo el aspecto de respaldar el emergentismo, entendido como un conjunto de modelos teóricos en las ciencias naturales en general y en las ciencias de la vida en particular (modelos que hacen hincapié en la irreductibilidad y la complejidad en diferentes niveles materiales). Dada la frecuente negativa de Badiou (inspirada en Koyré) a conceder a la biología un estatus científico por encima de la química molecular[22] (y así lo reitera en estas mismas entrevistas)[23], esta nueva referencia, que no se halla en su trabajo anterior, resulta un tanto sorprendente. Sin embargo, el recurso al emergentismo no solo es coherente con su juvenil adhesión al materialismo de la tradición marxista (sobre todo en su variante maoísta); en este contexto, podría in-

---

[18] A. Johnston, *Alain Badiou*, cit.

[19] S. Timpanaro, *On Materialism*, Londres, Verso, 1980, pp. 90-91.

[20] L. Sève (ed.), «Nature, science, dialectique: un chantier à rouvrir», en *Sciences et dialectiques de la nature*, París, La Dispute, 1998, p. 199.

[21] A. Badiou, *Le philosophie et l'événement. Entretiens avec Fabien Tarby*, París, Éditions Germina, p. 119 [ed. cast.: *La filosofía y el acontecimiento*, Madrid, Amorrortu, 2012].

[22] A. Johnston, *Alain Badiou*, cit.

[23] A. Badiou, *La philosophie et l'événement*, cit., pp. 113-114.

terpretarse que la «dialéctica materialista» de *Logics of Worlds*, magistral obra publicada en 2006, entraña una versión no-biológica del concepto de emergencia poderosa, entendida como génesis inmanente de lo trascendente posterior[24] (como podrían serlo numerosos comentarios de Alfred Sohn-Rethel sobre la aparición de «abstracciones» a partir de bases naturales, físicas, empíricas o históricas, comentarios que probablemente prefiguran el materialismo dialéctico[25] de Badiou y están prefigurados por el Engels de *Anti-Dühring*, que se esfuerza en formular un relato materialista que explique incluso la génesis de las constelaciones y los constructos puramente matemáticos[26]).

Pero la afirmación que hace Badiou del emergentismo traiciona una concepción unilateral –por buscar un adjetivo hegeliano– de esta doctrina. Las teorías de la emergencia son espontáneamente especulativas en el preciso sentido de Hegel, en tanto se esfuerzan en pensar la dialéctica de la continuidad y de la discontinuidad. Badiou, con su insistencia en la irreductibilidad *sui generis* (la vida como algo irreductible a la materia, el pensamiento como algo irreductible a la vida), destaca asimétricamente solo el lado discontinuo de la idea de emergencia. En cuanto al anverso de la continuidad, y en tensión con su reciente apelación al emergentismo, su filosofía alterna entre omitir y prohibir explicaciones científico-naturales sobre cómo la materia genera a partir de sí estratos autónomos de entidades y acontecimientos más-que-materiales (como la vida y el pensamiento). Sin estas explicaciones, el recurso al emergentismo corre el peligro de no ser más que una hoja de parra que cubra un dualismo repudiado de tipo no materialista[27].

Cualesquiera que sean las limitaciones del pensamiento de Badiou respecto a las relaciones entre ciencia y materialismo, me

---

24 A. Badiou, *Logics of Worlds: Being and Event, 2*, Londres, Continuum, pp. 9-10, 33, 569.

25 A. Sohn-Rethel, *Intellectual and Manual Labour. A Critique of Epistemology*, Londres, MacMillan, pp. 57, 67-68, 71, 74-75, 201, 203.

26 F. Engels, *Anti-Dühring: Herr Eugen Dühring's Revolution in Science*, Moscú, Foreign Languages Publishing House, ^{2}1959, pp. 58-59, 61.

27 A. Johnston, *Alain Badiou*, cit.

gustaría abordar de pasada otras dos facetas de su filosofía que son importantes para mis presentes propósitos, facetas con las que estoy de acuerdo (junto con sus críticas de 1975 a Engels, a las que recurriré en mi interpretación de su obra). En primer lugar, Badiou señala acertadamente en sus entrevistas con Fabien Tarby[28] que el materialismo no implica automáticamente el determinismo[29]. Solo lo hace bajo la asunción de la validez de una metafísica subyacente de carácter mecanicista, reductiva o eliminativa. A este respecto, coincido con Badiou, aunque, como se irá poniendo de manifiesto a lo largo de este ensayo, diferimos en la formulación de un materialismo no determinista.

La segunda faceta de la filosofía de Badiou, que en este contexto abrazo con sumo gusto, es su ya célebre distinción entre la dialéctica materialista y el «materialismo democrático» (que únicamente admite la existencia de rudos cuerpos físicos y lenguajes culturalmente relativos), tal como la articula en el prefacio a *Logics of Worlds*. Esta distinción capta de manera elegante algunas características esenciales de la situación histórica de las sociedades tardocapitalistas de finales del siglo XX y comienzos del siglo XXI[30]. En conexión con mis esfuerzos por unir las ciencias de la vida con cierta clase de materialismo marxista, considero que los actuales cientifismos ideológicos (fenómenos que incluyen desarrollos subsumibles bajo el epígrafe de «biopolítica», la ruina intelectual de la sociobiología y su miríada de vástagos académicos, los determinismos genéticos popularizados por los medios de comunicación y la desinformación de la industria farmacéutica) han parasitado la biología y sus ramas, consagrados como están, en connivencia con el capital, a la tarea de dibujar un retrato de la «naturaleza humana» que podemos y debemos combatir sin piedad, no solo mediante la filosofía y la teorización política, sino armando esas formas de pensamiento con ideas de las ciencias de la vida que ponen en entredicho estas caricaturas e ídolos científicos.

---

[28] Véase la n. 21.

[29] A. Badiou, *La philosophie et l'événement*, cit., pp. 144-148.

[30] A. Badiou, *Logics of Worlds*, cit., pp. 1-9.

Por supuesto, Badiou no vincula su dialéctica materialista con la biología para deslegitimar el materialismo democrático por sus criterios científicos, tan ostensibles como fraudulentos. Eso sería emplear el caballo de Troya de la crítica inmanente. Sin embargo, aunque estratégicamente difiero de Badiou, mi táctica se guía en parte por su perspicaz diagnóstico de que el *Zeitgeist* ideológico prevaleciente es el materialismo democrático. Para ser más precisos, se puede decir que las interpretaciones cientifistas de la naturaleza humana contra las que a mi juicio la mejor apuesta es un materialismo postengelsiano son permutaciones del materialismo democrático; concretamente, constituyen un subtipo que yo catalogaría como «biologismo capitalista», para el que solo existen intercambios mecánicos entre esencias internas y existencias externas, absolutamente independientes. Esta ideología cuenta con una larga historia, en cuyos orígenes se encuentran evidentemente autores como Hobbes, Smith y compañía. El biologismo capitalista contemporáneo, tal como yo lo concibo, apela injustificadamente a las ciencias de la vida para representar a los seres humanos como yuxtaposiciones no dialécticas de, por una parte, la «naturaleza», concebida como un conjunto necesario de impulsos innatos (los «cuerpos» del materialismo democrático de Badiou, máquinas genéticas programadas por presiones de la evolución), y, por otra, la «cultura», concebida como conjuntos contingentes de objetos fungibles (los «lenguajes» del materialismo democrático, conjuntos variables de mercancías y relaciones mercantilizadas). En virtud de un insatisfactorio falseamiento ideológico de la distinción entre libertad y determinismo, se considera que las personas están impulsadas por un irresistible imperativo genético para crear redes de elecciones socialmente construidas entre bienes y servicios que compiten entre sí. Según el biólogo capitalista, la vida humana se reduce a una incesante negociación entre dos partes únicas e independientes: los instintos inamovibles y los proveedores fluidos de sus satisfacciones. Lo único que existe son esas economías, contratos y transacciones («el servicio de los bienes», como lo llama Jacques Lacan)[31].

[31] J. Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book VII: The Ethics of Psychoanalysis, 1959-1960*, ed. de J.-A. Miller, Nueva York, W. W. Norton & Co.,

Se supone que las ciencias justifican este cuadro negro y aburrido… y medican o matan a quienes no pueden o no quieren reconciliarse con él.

Para remontarse desde Badiou hasta Engels (pese a que estoy de acuerdo con la crítica hecha por Badiou a la excesiva prioridad que concede Engels a los motivos de unidad, como los de continuidad, interconexión, holismo, parentesco, totalidad, etc.), me parece posible y productivo reelaborar desde dentro la dialéctica de la naturaleza de Engels. Es decir, mientras que la crítica de Badiou a la *Naturdialektik* es externa, la mía es inmanente. Para ello hay que examinar con atención tres textos esenciales: *Dialéctica de la naturaleza*, *Anti-Düring* y *Ludwig Feuerbach*.

En la introducción a *Dialéctica de la naturaleza*, Engels sitúa históricamente la filosofía y la ciencia en su mutua relación. Sostiene que las ciencias de los siglos XVII y XVIII, aunque empíricamente estaban muy por delante de la filosofía griega antigua, teóricamente estaban muy atrasadas en relación con ella[32]. Los griegos llegaron a sus convicciones mediante intuiciones teóricas, mientras que la ciencia posbaconiana y posgalileana alcanza descubrimientos similares mediante un método más fiable y controlado: la investigación empírica[33]. Al hablar de «filosofía griega antigua», evidentemente Engels tenía en la cabeza una visión ontológica análoga a la de la doctrina del flujo heracliteana, una imagen metafísica de la *physis* como flujo incesante de cinéticas líquidas en interpenetración[34]. Engels interpreta que las ciencias modernas han surgido en última instancia, al cabo de muchos siglos, como verificación de esta antigua metafísica de los procesos *avant la lettre*[35]. Aquí aparece ya la prioridad que concede Engels a las imágenes de una totalidad sin fisu-

---

1992, pp. 303, 313-315, 318 [ed. cast.: *El seminario, libro 7: La ética del psicoanálisis*, trad. de D. S. Rabinovich, Buenos Aires, Paidós, 2000].

32 F. Engels, «Introduction», en *Dialectics of Nature*, ed. de C. P. Dutt, Nueva York, International Publishers, 1940, pp. 6-7 [ed. cast.: *Dialéctica de la naturaleza*, trad. de F. Mazía, Madrid, Akal, 1978].

33 *Ibid.*, pp. 13-14.

34 *Ibid.*, pp. 6-7.

35 *Ibid.*, pp. 6-7, 24-25.

ras (como hace por doquier, por ejemplo cuando en *Anti-Dühring afirma:* «La verdadera unidad del mundo radica en su materialidad»[36]).

En lo tocante a la filosofía, tanto *Anti-Dühring* como *Ludwig Feuerbach* dejan de atender a los griegos y se centran en Hegel como la fuente de inspiración cronológicamente más próxima para el materialismo histórico y dialéctico. En *Anti-Dühring*, Engels identifica el categórico rechazo predarwiniano de Hegel de las ideas de evolución en cuanto historia natural como el gran error, el talón de Aquiles, de su *Naturphilosophie*[37]. Tanto para Marx como para Engels, la teoría de la evolución de Darwin constituye un acontecimiento científico que echa definitivamente por tierra la idea de que la naturaleza es ahistórica, una mera repetición infinita y eterna de los mismos ciclos recurrentes (idea probablemente sostenida por Hegel en su *Filosofía de la naturaleza*). La historización de la naturaleza llevada a cabo por Darwin, entonces tan novedosa y abierta a posibles vías de avance[38], incitó a Marx y Engels a imaginar la posibilidad de una unificación sistemática de las ciencias humanas y naturales a partir de una base sólidamente materialista (en contraposición con la sistematización supuestamente idealista de Hegel)[39]. Asimismo, Engels señala a Darwin como el exponente más convincente de la tesis de que la naturaleza es objetivamente dialéctica en sí misma[40]. También observa que la dialéctica marxista en general –que incluiría su *Naturdialektik*– no es una teleología de lo necesario[41] (del mismo modo que la evolución darwiniana es contingente y no teleológica).

Anti-Dühring y *Ludwig Feuerbach* contienen las habituales objeciones y polémicas marxistas contra el idealismo hegeliano. De la mano de Marx, Engels reitera que «en última instancia, el sistema hegeliano únicamente representa un materialismo in-

---

36 F. Engels, *Anti-Dühring*, cit., p. 65.
37 *Ibid.*, pp. 17-18.
38 *Ibid.*, p. 106.
39 *Ibid.*, pp. 39, 41.
40 *Ibid.*, p. 36.
41 *Ibid.*, p. 185.

vertido al modo idealista tanto en su método como en su contenido»[42]. Sin embargo, esta cantinela queda atemperada por varias muestras de reconocimiento a los importantes logros intelectuales de Hegel. Para el Engels de *Anti-Dühring*, el antievolucionismo de la filosofía hegeliana de la naturaleza no debe interpretarse como algo que echa por tierra o eclipsa enteramente sus numerosos rasgos inestimables[43]. En este sentido, declara con tono aprobador lo siguiente: «Los filósofos naturales mantienen la misma relación con la ciencia natural conscientemente dialéctica que los utópicos con el comunismo moderno»[44] (Sève secunda este parecer cuando habla de la ambigua irregularidad de la filosofía de la naturaleza de Hegel[45]). Para Engels, el abordaje hegeliano de la naturaleza, supuestamente guiado por el purismo metafísico de los conceptos *a priori*, es la «corteza mística» de su *Naturphilosophie*, que se debe desechar como una cáscara seca e inanimada[46]. Pero la primacía que concede el pensamiento de Hegel al movimiento, a las dinámicas y los procesos incesantes, constituye, a juicio de Engels, la cara verdaderamente trascendental y progresista de la filosofía hegeliana, a pesar de que, en la consideración engelsiana, esta elevación revolucionaria de la negatividad móvil quede contradictoriamente encadenada a la inmovilidad de la estructura inerte del dogmatismo idealista[47]. El camino a seguir después de Hegel consiste, según Engels, en invertir la prioridad que Hegel concedió a la filosofía sobre la ciencia; por eso, recomienda colocar a la ciencia por encima de la filosofía, conservando las herramientas teóricas de la lógica formal y la dialéctica, propias de la filosofía, para ponerlas

---

[42] F. Engels, *Ludwig Feuerbach and the Outcome of Classical German Philosophy*, ed. de C. P. Dutt, Nueva York, International Publishers, 1941, p. 24 [ed. cast.: *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, trad. de Grupo de traductores de la Fundación Federico Engels, Madrid, Fundación de Estudios Socialistas Federico Engels, 2006].

[43] F. Engels, *Anti-Dühring*, cit., p. 18.

[44] *Ibid.*

[45] L. Sève, «Nature, science, dialectique», cit., pp. 49-50, 52, 54-56.

[46] F. Engels, *Ludwig Feuerbach*, cit., pp. 43-44.

[47] F. Engels, *Anti-Dühring*, cit., pp. 37-39; F. Engels, *Ludwig Feuerbach*, cit., pp. 11-13.

al servicio de la ciencia[48]. Según Engels, eso conlleva abandonar la idea de que exista un supuesto acceso a la verdad filosófica absoluta, y contentarse con la búsqueda infinita de las inagotables verdades relativas de la ciencia, que se acercan cada vez más a la realidad en sí[49].

Dietzgen expresa opiniones similares, aunque de una manera más confusa y menos sistemática (a causa de su condición de teórico autodidacta: su profesión era la de curtidor, y quizá sea quien mejor encaja en la representación de Jacques Rancière del zapatero de la filosofía[50]). La versión de Dietzgen del materialismo dialéctico de base científica está evidentemente marcada, en mucha mayor medida que la de Engels, por unas tonalidades fuertemente baconianas y hobbesianas de carácter empirista en el ámbito de la epistemología (y, como Hobbes en particular, Dietzgen intenta combinar la epistemología del empirismo con una ontología que mezcla materialismo, monismo y nominalismo, aunque acaba acercándose más a la ontología dual de Spinoza, distinta de la ontología plana de Hobbes)[51]. Ni Engels ni Dietzgen parecen advertir lo problemáticas que resultan las reubicaciones de las epistemologías de cuño empirista en la estela de Hegel y la dialéctica de este a las que apelan. Sin embargo, dicho esto, las reflexiones filosóficas de Dietzgen, como las de Engels, subrayan tanto la unidad fundamental del ser, enraizada en su naturaleza material monista[52], como la verdadera universalidad del flujo y del cambio[53], y la relatividad y el carácter aproximado de todas las verdades extraídas de los hechos empíricos[54].

---

[48] F. Engels, *Anti-Dühring*, cit., p. 40.

[49] *Ibid.*, pp. 56-57; F. Engels, *Ludwig Feuerbach*, cit., pp. 14-15.

[50] J. Rancière, *The Philosopher and His Poor*, ed. de A. Parker, Durham, Duke University Press, 2004, pp. 19, 23, 35, 51.

[51] J. Dietzgen, *The Nature of Human Brain-Work, and The Positive Outcome of Philosophy*, Chicago, Charles H. Kerr & Co., 1928, pp. 76-79, 81, 85-86, 88-89, 94-98, 100-101, 117-119, 143 [ed. cast.: *La esencia del trabajo intelectual humano*, trad. de J. M. Figueroa, Madrid, Fundamentos, 1977].

[52] *Ibid.*, pp. 88, 96, 99, 107.

[53] *Ibid.*, p. 102.

[54] *Ibid.*, pp. 153-154.

Si pasamos por alto el valor palmariamente excesivo que Anton Pannekoek concedía a las capacidades filosóficas de Dietzgen[55], veremos que las coincidencias entre su versión del materialismo dialéctico y la de Engels subrayan las limitaciones de sus respectivas posturas. Los dos infravaloran enormemente el grado en que las ciencias empíricas y experimentales de la naturaleza dependen necesariamente del apoyo proporcionado por los fundamentos metafísicos (circunstancia resaltada ya con mucha claridad por el Hegel de la *Fenomenología del Espíritu* y la *Filosofía de la naturaleza*). En especial, Dietzgen se mantiene en una fase prehegeliana con sus invocaciones de los datos perceptivo-sensoriales en bruto como estados de cosas fácticos revelados directamente a la mente por el mundo extramental (en ocasiones hasta coquetea con caer en una teoría de la verdad como correspondencia, ingenuamente realista). Cuando Engels afirma que la *Naturdialektik* no consiste en proyectar o superponer plantillas conceptuales formales prefabricadas por la filosofía sobre la realidad de la naturaleza objetiva-en-cuanto-no-subjetiva *an sich* –de hecho, insiste en que el materialismo dialéctico descubre procesos y estructuras dialécticas que ya se encuentran de forma independiente en la naturaleza[56]–, olvida (o no considera digno de mención) que Hegel presenta su manera de proceder en todas sus obras a partir de la *Fenomenología* exactamente del mismo modo. Cuando Sève proclama que Engels es el auténtico secularizador de la *Naturdialektik* hegeliana[57] y subraya el realismo objetivo de la dialéctica de la naturaleza de Engels[58], también exhibe su desconocimiento de los métodos y contenidos del idealismo absoluto de Hegel (puesto que la postura hegeliana incluye un realismo objetivo en relación

---

[55] A. Pannekoek, *Lenin as Philosopher: A Critical Examination of the Philosophical Basis of Leninism*, ed. de Lance Byron Richey, Milwaukee, Marquette University Press, 2003, pp. 91-100, 110-111, 121, 138, 160 [ed. cast.: *Lenin, filósofo: consideraciones críticas sobre los fundamentos filosóficos del leninismo*, trad. de L. Díez, Madrid, Ayuso, 1976].

[56] F. Engels, «Dialectics», en *Dialectics of Nature*, cit., pp. 26-27; F. Engels, *Anti-Dühring*, cit., pp. 19, 36.

[57] L. Sève, «Nature, science, dialectique», cit., pp. 68, 71, 76.

[58] *Ibid.*, pp. 152, 161, 164, 174-176.

con un «mundo real» al que se describe como dialéctico *an und für sich*)[59]. Peor aún, la tendencia de Engels a hablar despreocupadamente de la existencia de «leyes» dialécticas que gobiernan la naturaleza se expone al peligro de caer en un formalismo prehegeliano fundamentado en una distinción no dialéctica en el plano de la *Verstand* entre las formas de las leyes y los contenidos de los entes y los acontecimientos que obedecen a ellas[60].

No obstante, mi propósito es elogiar a Engels y Dietzgen, no enterrarlos. La prolongada reacción negativa contra la *Naturdialektik* engelsiana ha intentado durante demasiado tiempo celebrar este entierro prematuro de una vez por todas. Teniendo presente que el materialismo histórico de Marx, centrado en la dialéctica práctica de los sujetos sociales y trabajadores y de los objetos tanto naturales como artificiales, requiere que se lo complemente con una explicación dialéctico-materialista de la génesis natural inmanente de esta activa subjetividad humana[61], quiero centrarme en cómo Engels y, con menor rigor, Dietzgen ofrecen precisamente ese complemento. Lo hacen fundamentalmente poniendo en juego los recursos de las explicaciones biológicas del ser humano disponibles en su época.

En este punto, será de utilidad hacer algunos comentarios sobre la interconexión histórica entre las ciencias y el materialismo, sobre todo en lo tocante a la comprensión que tenía Engels de la cuestión y en los aspectos que él consideraba relevantes. *Anti-Dühring* se hace eco de la primera tesis sobre Feuerbach de Marx al poner de manifiesto la vulnerabilidad de las versiones anteriores del materialismo al idealismo, en concreto tanto a las objeciones idealistas como al hecho de caer inadvertidamente en formas insidiosas y repudiadas de idealismo[62]. Pero Engels no apunta con el dedo a esos materialismos anteriores como productos de la pe-

---

[59] A. Johnston, «A Weak Nature Alone», cit.; A. Johnston, «The Voiding of Weak Nature: Part One», cit.; Johnston, «The Voiding of Weak Nature: Part Two», cit.

[60] F. Engels, «Dialectics», cit., pp. 26-27; F. Engels, *Anti-Dühring*, cit., pp. 193-196.

[61] A. Johnston, *Prolegomena to Any Future Materialism, Volume Two*, cit.

[62] F. Engels, *Anti-Dühring*, cit., pp. 190-191.

reza intelectual o de la cortedad de miras de sus partidarios. En vez de ello, se muestra coherente con la sensibilidad histórica del materialismo marxista y explica que el surgimiento en el siglo XIX de desarrollos cruciales en las ciencias de la vida hace posible la transición desde el materialismo no dialéctico hasta el materialismo dialéctico. Para ser más precisos, Engels, en *Ludwig Feuerbach*, sostiene que el materialismo filosófico puede y debe cambiar al ritmo de los avances de las ciencias naturales (el argumento encaja con la inversión de la supuesta priorización hegeliana de la filosofía sobre la ciencia, de la que ya hemos hablado)[63]. El materialismo mecanicista y anticlerical de la Francia del siglo XVIII –un materialismo políticamente comprometido que, antes de la aparición de Feuerbach, es el predecesor histórico más cercano de la perspectiva materialista de Marx y Engels[64]– continúa siendo mecanicista, según Engels, porque las ciencias naturales, en aquella fase de su desarrollo, se basaban en la mecánica de la física newtoniana, que era la ciencia más avanzada de la época. Por tanto, los materialistas franceses únicamente podían ser mecanicistas en su lucha contra los espiritualismos idealistas; su mecanicismo era necesario y apropiado, dada la situación histórica de aquellos pensadores en el plano intelectual y político[65]. Asimismo, las continuas referencias de Dietzgen al cerebro humano en cuanto objeto de una ciencia más-que-mecanicista como base material del *Geist* ponen de manifiesto la crucial importancia de la joven disciplina de la biología para su materialismo dialéctico[66] (también Engels señala enfáticamente la importancia del cerebro)[67].

Pese al entusiasmo que demuestra por las ciencias de la vida en conexión con el materialismo marxista, Dietzgen es consciente de la necesidad de guiarlas por el estrecho sendero que separa al ma-

---

[63] F. Engels, *Ludwig Feuerbach*, cit., pp. 25-26.

[64] K. Marx y F. Engels, *The Holy Family*, en D. McLellan (ed.), *Karl Marx: Selected Writings*, Oxford, Oxford University Press, 1977, pp. 149-155 [ed. cast.: *La Sagrada Familia*, trad. de C. Liacho, Madrid, Akal, 2013].

[65] F. Engels, *Ludwig Feuerbach*, cit., pp. 26-27.

[66] J. Dietzgen, *Nature of Human Brain-Work*, cit., pp. 84-86, 88, 99-100, 132.

[67] F. Engels, *Ludwig Feuerbach*, cit., pp. 50, 52-53, 56.

terialismo mecanicista del idealismo explícito. En 1869 hace la siguiente observación:

> La facultad de pensar no ha dejado de ser un objeto desconocido, misterioso y místico para la ciencia natural. O bien confunde la función con el órgano, la mente con el cerebro, como hacen los materialistas, o bien cree con los idealistas que la facultad de pensar es un objeto imperceptible que cae fuera de su campo[68].

Más adelante, Dietzgen hace un comentario en el mismo sentido:

> Los espiritualistas o idealistas *creen* en algo espiritual, en una fuerza de naturaleza inaprensible e inexplicable. Por el contrario, los pensadores materialistas son *incrédulos*. No existe una prueba científica de la credulidad o de la incredulidad. El materialista tiene una ventaja sobre su adversario idealista: no busca lo trascendental, la naturaleza, la causa, la fuerza ni *tras* el fenómeno ni *fuera* de la materia. Sin embargo, tiene también una desventaja: ignora la diferencia entre materia y fuerza, con lo que niega el problema[69].

En otro lugar, Dietzgen culpa a las limitaciones lingüísticas del prolongado (pero superable, pese a todo) *impasse* al que ha llevado la alternativa entre un materialismo sesgado de la materia densa e inerte y un idealismo igualmente sesgado de las energías ideales y los espíritus desmaterializados[70]. De manera coherente con el Marx de las «Tesis sobre Feuerbach», Dietzgen sostiene que el único modo materialista de bajarse del columpio de estas visiones unilaterales es crear un nuevo materialismo que no sea ni contemplativo ni mecanicista y que integre de forma no reductiva la «parte activa» de los sujetos, con sus actividades prácticas y teóricas[71].

---

[68] J. Dietzgen, *Nature of Human Brain-Work*, cit., p. 121.
[69] *Ibid*., p. 140.
[70] J. Dietzgen, *The Positive Outcome of Philosophy*, cit., p. 362.
[71] A. Johnston, *A Weak Nature Alone*, cit.

Las distinciones de Dietzgen entre, por un lado, «materia», y, por el otro, «fuerza» o «mente» se ofrecen como identidades dialécticas de identidades y diferencias, al modo de Hegel y Schelling[72]. Y, al traducir implícitamente la lógica marxista de la dialéctica social entre infraestructura y superestructura en términos del problema mente y cuerpo, Dietzgen pone de relieve la diferencia relativa (más que absoluta) entre lo mental y lo material (evocando la «autonomía relativa» de lo superestructural en relación con lo infraestructural)[73]. Cerca de la conclusión de *La esencia del trabajo intelectual*, al igual que en *La resolución positiva de la filosofía*, señala con acierto que la superación *(Aufhebung)* dialéctico-materialista del *impasse* al que han llevado el materialismo no dialéctico y el idealismo no pasa solo porque lo espiritual se haga natural, sino también porque lo natural se haga espiritual[74]. Dicho de otro modo, un materialismo que también sea un naturalismo no reductivo –y así es el materialismo dialéctico, hablando estrictamente, para Engels y Dietzgen– debe transformar las concepciones de la naturaleza y cambiar al mismo tiempo las ideas sobre la subjetividad en su naturalización de esta. En toda posición dialécticamente sensible, hacer que los sujetos desnaturalizados y más-que-materiales sean completamente inmanentes a la naturaleza material cambia simultáneamente la imagen previa tanto de lo subjetivo como de lo natural. Aunque Dietzgen no acaba de elaborar con claridad todos los detalles al respecto –como Engels, no advierte hasta qué punto Hegel había anticipado todo esto en su minusvalorada *Realphilosophie*[75]–, creo que tiene toda la razón en lo que respecta a los criterios que estipulan lo que debe abarcar un materialismo dialéctico robusto y defendible.

A partir de su extensa indagación en las ciencias de la vida, Engels se esfuerza en ofrecer un cuadro mucho más detallado de

---

[72] J. Dietzgen, *Nature of Human Brain-Work*, cit., pp. 135-138.

[73] J. Dietzgen, *Positive Outcome of Philosophy*, cit., pp. 359, 364.

[74] J. Dietzgen, *Nature of Human Brain-Work*, cit., pp. 173-174; J. Dietzgen, *Positive Outcome of Philosophy*, cit., p. 330.

[75] A. Johnston, «A Weak Nature Alone», cit.; A. Johnston, «Voiding of Weak Nature: Part One», cit.; A. Johnston, «Voiding of Weak Nature: Part Two», cit.

una teoría de la subjetividad (casi) naturalista y no reductiva, coherente con el materialismo dialéctico. Sin embargo, en sus tres libros sobre la *Naturdialektik*, ofrece unas visiones de conjunto que ponen de manifiesto su afinidad con Dietzgen. En la introducción a la *Dialéctica de la naturaleza* proporciona una sinopsis de lo que probablemente constituya el capítulo más importante de todo el libro, el ensayo titulado «El papel del trabajo en el proceso de transformación del mono en hombre» (que un poco más adelante examinaré con detenimiento). Basándose tácitamente en una de sus tres «leyes» dialécticas derivadas de Hegel –concretamente en la que plantea la aparición de saltos en las transiciones entre cantidades y calidades–, Engels describe el surgimiento del ser humano a partir de la historia natural como la producción interna de una discontinuidad (es decir, el salto a la historia humana) a partir de una continuidad (es decir, la historia natural desde la que brota originariamente la historia humana)[76]. Engels habla al modo hegeliano de «ese mamífero en el que la naturaleza alcanza la conciencia de sí misma: el hombre»[77] (en *Ludwig Feuerbach*, conforme al reconocimiento de Marx de la conciencia sapiente de los seres humanos como rasgo distintivo que los aparta de los otros animales y del resto del universo natural[78], afirma que la naturaleza se distingue de la humanidad como la inconsciencia se distingue de la consciencia[79], haciéndose así también eco de la idea schegelliano-hegeliana de la naturaleza como «inteligencia petrificada»). El paso evolutivo desde los primates no humanos hasta los humanos, inmerso en las secuencias extensas y contingentes por la que las formas naturales y animales no dejan de transformarse, hace que «el abismo que separa al hombre del mono sea infranqueable»[80]. De nuevo se demuestra que la identidad especulativa de identidad (en cuanto continuidad de la evolución natural) y diferencia (en cuanto discontinuidad de una ruptura evolutiva con la naturaleza) es un aspecto integral de la *Naturdialektik*.

---

[76] F. Engels, «Introduction», cit., pp. 17-18.
[77] *Ibid.*, p. 17.
[78] A. Johnston, *A Weak Nature Alone*, cit.
[79] F. Engels, *Ludwig Feuerbach*, cit., pp. 48-50.
[80] F. Engels, «Introduction», cit., p. 17.

En *Anti-Dühring*, Engels subraya momentáneamente que la humanidad es inmanente a la naturaleza historicizada y sujeta a evolución. En apariencia, lo hace por razones fundamentalmente epistemológicas. En este contexto, Engels asume claramente que el desarrollo experimentado por las ciencias modernas durante los últimos 250 años representa la consolidación progresiva de un dominio racional cada vez más firme de la realidad empírica y física. A partir de esta asunción, afirma –recapitulando involuntariamente el idealismo absoluto de Hegel, con su realismo objetivo– que la condición última de posibilidad que explica los evidentes isomorfismos entre los conceptos de los sujetos espirituales (es decir, los seres humanos) y los objetos del mundo asubjetivo (es decir, la naturaleza) es la relación de inmanencia ontológica que los primeros guardan con los segundos. Los problemas epistemológicos del acceso de la subjetividad a la objetividad son menos desconcertantes para un materialismo dialéctico que combina sistemáticamente la ciencia de la sociedad humana (es decir, el materialismo histórico de Marx) con la ciencia de la naturaleza historicizada (es decir, la biología darwiniana), en la medida en que no postula de manera dualista un espíritu que trasciende la materia y que después hay que reconectar en cierto modo con su otro extramental[81] (Sève reitera este argumento engelsiano)[82]. Para Engels (como para Dietzgen), la distinción entre pensamiento humano y ser natural es una distinción interna al propio ser natural.

Ahora podemos dirigir nuestra atención al texto de *Dialéctica de la naturaleza*, concretamente a «El papel del trabajo en el proceso de transformación del mono en hombre». Mi tesis es que este ensayo de 1876 es lo más cerca que estuvo Engels de complementar el materialismo histórico de Marx con su necesaria explicación dialéctico-naturalista, coherente con el darwinismo, de los seres humanos como criaturas sociales y trabajadoras. Su primer párrafo dice lo siguiente:

---

[81] F. Engels, *Anti-Dühring*, cit., p. 55.

[82] L. Sève, «Nature, science, dialectique», cit., pp. 52, 73-76, 151, 154.

> El trabajo es, dicen los economistas, la fuente de toda riqueza. Y lo es, en efecto, a la par con la naturaleza, que se encarga de suministrarle la materia destinada a ser convertida en riqueza por el trabajo. Pero es infinitamente más que eso. El trabajo es la primera condición fundamental de toda la vida humana, hasta tal punto que, en cierto sentido, deberíamos afirmar que el hombre mismo ha sido creado por obra del trabajo[83].

De hecho, el trabajo, a tenor de la concepción marxiana de la *Gattungswesen* («el ser de la especie»), al principio no es más que una faceta interna del mundo natural. El ser de la especie humana, una variedad de la vida animal entre muchas otras, dicta físicamente que los seres humanos, como el resto de los animales, hayan de luchar con su entorno natural y material para asegurarse la subsistencia como seres vivos (de ahí la identificación que hace Engels del trabajo con «la primera condición fundamental de toda la vida humana»). Aquí tenemos un ejemplo en el que queda de manifiesto que la naturaleza no es una totalidad unitaria, sino que está atravesada por antagonismos y tensiones internas, en lucha consigo misma: los seres humanos que luchan con la naturaleza son inmanentes a la naturaleza, constituyen partes de ella.

Otro giro especulativo que se aprecia en la cita anterior es la inversión operada por Engels entre el agente y la acción. Las ideas intuitivas sobre la agencia (en este caso, el sujeto trabajador) y la actividad (en este caso, el trabajo del sujeto) suelen establecer la prioridad ontológica de la agencia sobre la actividad. En este orden de precedencia no dialéctico, la relación de influencia es unilateral: el agente (de nuevo, el sujeto trabajador) está ya ahí, determinando y produciendo la acción correspondiente (de nuevo, el trabajo del sujeto). Desde esta perspectiva, las acciones determinan y producen a los agentes inversamente, no correlativamente. En agudo contraste, para Marx y para Engels la regla son las interacciones recíprocas entre sujetos y objetos, mediadas por las

[83] F. Engels, «The Part Played by Labour in the Transition from Ape to Man», en *Dialectics of Nature*, cit., p. 279.

prácticas entendidas como acciones que modifican mutua y paralelamente los dos polos. Por tanto, en esa actividad incesante que es el trabajo, los seres humanos se transforman continuamente a sí mismos al tiempo que transforman lo otro de sí (es decir, al entorno que los rodea, constituido por fuerzas y entidades naturales). Por consiguiente, el trabajo crea a su sujeto («el hombre mismo ha sido creado por obra del trabajo»), en la misma medida en que el sujeto crea el trabajo. Dicho de otro modo, el ser humano es, por naturaleza (como por el ser de su especie), el sujeto-objeto simultáneo del trabajo.

Recurriendo a la nueva munición brindada por la biología darwiniana, Engels centra su atención en la mano humana, con su pulgar oponible como rasgo anatómico naturalmente evolucionado que reviste una importancia enorme. Hace de esta parte del cuerpo el nexo de las interacciones dialécticas con las que la historia natural se separa inmanentemente de sí misma engendrando sujetos-objetos humanos de trabajo que, a través de actos motivados por la naturaleza, catalizan la explosiva aparición de la historia social desnaturalizada. En cierto momento, Engels afirma: «La mano no es solamente el órgano del trabajo, *sino que es también el producto de este*»[84]. Los modos precisos de historizar la naturaleza que presenta la evolución darwiniana permiten insertar en el aparato del materialismo marxista lo que podríamos llamar «bioplasticidad» (conforme a un eje asimismo crucial en el intento de Catherine Malabou de crear un nuevo materialismo dialéctico para el siglo XXI). Esta bioplasticidad es un elemento esencial de una dialéctica específicamente materialista de los seres humanos como objetos-sujetos que se autotransforman.

Añadiendo el lenguaje al trabajo, Engels procede a describir un complejo conjunto de factores mezclados y entretejidos, responsables del surgimiento, a partir de la materia natural, de las estructuras y fenómenos más-que-naturales de los que se ocupa el materialismo histórico de Marx. Sobre el trasfondo de la hipótesis de que la evolución del cerebro humano estuvo impulsada por el trabajo manual, Engels elabora esta explicación:

---

[84] *Ibid.*, p. 281.

> Al repercutir sobre el trabajo y el lenguaje el desarrollo del cerebro y de los sentidos puestos a su servicio, la conciencia más y más esclarecida, la capacidad de abstracción y de deducción, sirven nuevamente de incentivos para que ambos sigan desarrollándose, en un proceso que no termina, ni mucho menos, en el momento en que el hombre se separa definitivamente del mono, sino que desde entonces difiere en cuanto al grado y a la dirección según los diferentes pueblos y las diferentes épocas, que a veces se interrumpe, incluso, con retrocesos locales y temporales, pero que, visto en su conjunto, ha avanzado en formidables proporciones; poderosamente impulsado, de una parte, y de otra encauzado en una dirección más definida por obra de un elemento que viene a sumarse a los anteriores, al aparecer el hombre ya acabado: *la sociedad*[85].

A continuación, Engels sostiene que estas revoluciones, surgidas como fruto de la evolución (como rupturas con la naturaleza inmanentes a la naturaleza), comprensiblemente dan lugar a la aparición de perspectivas idealistas en toda la humanidad:

> Mediante la combinación de la mano, los órganos lingüísticos y el cerebro, y no solo en el individuo aislado, sino en la sociedad, se hallaron los hombres capacitados para realizar operaciones cada vez más complicadas, para plantearse y alcanzar metas cada vez más altas. De generación en generación, el trabajo mismo fue cambiando, haciéndose más perfecto y más multiforme. A la caza y la ganadería se unió la agricultura, y tras esta vinieron las artes del hilado y del tejido, la elaboración de los metales, la alfarería, la navegación. Junto al comercio y los oficios aparecieron, por último, el arte y la ciencia, y las tribus se convirtieron en naciones y estados. Se desarrollaron el derecho y la política y, con ellos, el reflejo fantástico de las cosas humanas en la cabeza del hombre: la religión. Antes, estas creaciones, que empezaron presentándose como productos de la cabeza y que parecían dominar las sociedades humanas, fueron pasando a segundo plano los productos más modestos de la mano trabajadora, tanto más cuanto que la cabeza encargada de planear el trabajo pudo, ya en una

[85] *Ibid.*, p. 285.

> frase muy temprana de desarrollo de la sociedad (por ejemplo, ya en el seno de la simple familia), hacer que el trabajo planeado fuese ejecutado por otras manos que las suyas. Todos los méritos del rápido progreso de la civilización se atribuyeron a la cabeza, al desarrollo y a la actividad del cerebro; los hombres se acostumbraron a explicar sus actos por sus pensamientos en vez de explicárselos partiendo de sus necesidades (las cuales, ciertamente, se reflejan en la cabeza, se revelan a la conciencia), y así fue como surgió, con el tiempo, aquella concepción idealista del mundo que se ha adueñado de las mentes, sobre todo desde la caída del mundo antiguo. Y hasta tal punto sigue dominándolas todavía, hoy, que incluso los investigadores materialistas de la escuela de Darwin no aciertan a formarse una idea clara acerca del origen del hombre, porque, ofuscados por aquella influencia ideológica, no alcanzan a ver el papel que en su nacimiento desempeñó el trabajo[86].

Quiero subrayar algunos aspectos de esta descripción multifacética sobre cómo la propia historia material de la génesis factual y natural de la humanidad desnaturalizada prepara irónicamente el camino de su propia oclusión al promover el triunfo de las ficciones antimaterialistas, como las religiones, los espiritualismos, etc. En el prolongado movimiento que lleva de la historia natural a la historia humana mediante el trabajo literalmente manual, el trabajo al que se entregan los seres sociales (es decir, los seres humanos tal como los concibe Marx, con su peculiar *Gattungswesen*, entendida como la naturaleza autodesnaturalizadora de estos animales trabajadores y gregarios) desencadena una cascada de divisiones del trabajo cada vez más complejas, que finalmente da paso a una escisión entre el trabajo manual y el trabajo intelectual en la sociedad. En resumen, el trabajo manual produce, a partir de sí, la división entre él mismo y el trabajo intelectual. Es más, el trabajo intelectual así engendrado borra la memoria de sus orígenes históricos materiales y, con ello, propaga ideologías que influyen en la conciencia de los trabajadores intelectuales y manuales durante innumerables generaciones. Tanto los filósofos como los no

---

[86] *Ibid.*, p. 289.

filósofos acaban siendo vulnerables a las seducciones y tentaciones del idealismo, malinterpretándose a sí mismos y sus sociedades como si caminaran cabeza abajo.

Antes de abandonar a Engels para ocuparme del puñado de herederos reconocidos que ha tenido en el ámbito de las ciencias de la vida, quiero subrayar brevemente otra nota que suena en *Dialéctica de la naturaleza*. En este texto, Engels, mucho antes que ningún ecologista de las últimas décadas o que ciertas corrientes del «realismo especulativo» de la actual filosofía continental (autores como Dietzgen[87], Georgi Plejánov[88], Lenin[89] y Pannekoek[90], entre otros, además del propio Engels, defendieron vehementemente concepciones realistas que en la actualidad se resucitan sin que se hagan demasiadas referencias –si es que se hace alguna– a la venerable tradición marxista), pone en primer plano las dimensiones sobrehumanas del ente físico como naturaleza material. Reflexiona sobre la extinción inevitable de toda la humanidad, al ser la vida de la especie humana tan mortal en relación con la historia del universo como la vida de un organismo individual[91] (Timpanaro subraya y elogia estos momentos en que Engels reflexiona sobre la desaparición de la finita humanidad en su totalidad[92]). También advierte con clarividencia: «No debemos, sin embargo, lisonjearnos demasiado de nuestras victorias humanas sobre la naturaleza. Esta se venga de nosotros por cada una de las derrotas que le inferimos»[93].

---

[87] J. Dietzgen, *Nature of Human Brain-Work*, cit., pp. 87, 92, 95, 112.

[88] G. V. Plekhanov, *Fundamental Problems of Marxism*, ed. de J. S. Allen, Nueva York, International Publishers, 1969, pp. 30-31, 45, 83, 90 [ed. cast.: *Cuestiones fundamentales del marxismo: del materialismo de Feuerbach al materialismo de Marx*, trad. de J. L. Diéguez, Barcelona, Fontamara, 1976].

[89] V. I. Lenin, *Materialism and Empirio-Criticism*, Pekín, Foreign Languages Press, 1972, pp. 18-19, 38, 45-46, 68-69, 95, 139, 142-145, 152-153, 177-178, 195, 203, 205, 216, 305, 310-314, 420, 426 [ed. cast.: *Materialismo y empiriocriticismo*, tomo XIV de las obras completas de Lenin, Madrid, Akal Editor, 1977].

[90] A. Pannekoek, *Lenin as Philosopher*, cit., pp. 109-110.

[91] F. Engels, «Introduction», cit., p. 18.

[92] S. Timpanaro, *On Materialism*, cit., pp. 18, 36, 38-39.

[93] F. Engels, «The Part Played by Labour in the Transition from Ape to Man», cit., pp. 291-292.

A la luz de esto, debemos preguntarnos por el carácter del legado de Engels, transmitido por los filósofos de la ciencia y los científicos soviéticos y marxistas británicos de las décadas anteriores a la segunda guerra mundial, tal como hoy aparece en las ciencias de la vida. En el libro que dedican a Engels, Levins y Lewontin respaldan la *Naturdialektik* engelsiana en general y el tipo de especulaciones desarrolladas en «El papel del trabajo en el proceso de transformación del mono en hombre» en particular[94]. Hacen suya la insistencia de Engels en que todos los animales, humanos o no, son organismos que participan en una dialéctica entre objeto y sujeto con su medio[95]. Subrayan repetidamente (al igual que Steven Rose) que no se puede establecer una verdadera división entre los organismos y el medio, y que los organismos, lejos de estar pasivamente determinados por el medio, en realidad actúan para determinarlo[96]. Estos dos biólogos coinciden con Engels en que «la sociedad humana surge de la organización social animal, pero, al surgir, transforma el significado de las adaptaciones y crea nuevas necesidades»[97]. Siguiendo de forma consciente los pasos de Engels, procuran cultivar una apreciación equilibrada de la mezcla de continuidad y discontinuidad que existe entre los seres humanos y el resto de la naturaleza (animal)[98], equilibrio que, a la luz de Engels, de nuevo obliga a recurrir a un materialismo dialéctico que maniobra entre la Escila de un materialismo mecanicista y reductivo y la Caribdis de toda clase de idealismos[99]. Y, si Engels sitúa la mano humana en la intersección entre proce-

---

94 R. Levins y R. Lewontin, *Dialectical Biologist*, cit., pp. 69-70.

95 F. Engels, «The Part Played by Labour in the Transition from Ape to Man», cit., pp. 289-290; R. Levins y R. Lewontin, *Dialectical Biologist*, cit., p. 274.

96 Levins y Lewontin, *Dialectical Biologist*, cit., pp. 89, 99, 111; Richard Lewontin, «Genes, Environment, and Organisms», en R. Lewontin y R. Levins, *Biology Under the Influence: Dialectical Essays on Ecology, Agriculture, and Health*, Nueva York, Monthly Review Press, 2007, p. 231; S. Rose, *Lifelines: Biology Beyond Determinism*, Oxford, Oxford University Press, 1997, pp. 18, 140-143, 171, 244-245, 279, 306-308.

97 R. Levins y R. Lewontin, *Dialectical Biologist*, cit., p. 46.

98 *Ibid.*, p. 133.

99 *Ibid.*, pp. 133, 135-136.

sos objetivos y subjetivos, Levins y Lewontin, básicamente por las mismas razones, conceden la máxima importancia a la plasticidad del córtex cerebral como encarnación suprema de la condición híbrida de sujetos y objetos de los seres humanos[100].

No obstante, aunque son Levins y Lewontin quienes dedican un libro a Engels, Rose es más fiel a la ortodoxia del materialismo dialéctico engelsiano, en la medida en que esta doctrina favorece, a la postre, imágenes de totalidad absoluta. Para ser más exactos, el libro de Rose titulado *Lifelines: Biology Beyond Determinism* parece filosóficamente incoherente en sus vacilaciones a la hora de elegir entre modelos estrictamente emergentistas (con sus conclusiones antirreductivistas y antideterministas) y afirmaciones sin matices de la unidad monista y la autoconsistencia del ser material, considerado una totalidad ontológica sin fisuras. Una y otra vez, Rose califica su compromiso con la diversidad explicativa (por ejemplo, la irreductibilidad de lo biológico a las explicaciones físicas) de estrictamente epistemológico, y acopla esta epistemología de la pluralidad irreductible con una ontología de la unidad: «Nuestro mundo tal vez sea –y yo diría que es así– una unidad ontológica, pero para comprenderla necesitamos la diversidad epistemológica que ofrecen los diversos niveles explicativos»[101]. Más adelante reitera que «necesitamos la diversidad epistemológica para comprender la unidad ontológica del mundo»[102], y que «vivimos en un mundo material que es una unidad ontológica, pero al que nos acercamos desde la diversidad epistemológica»[103].

Y, no obstante, a tenor de otras afirmaciones de Rose, parece que necesite que la irreductibilidad de los fenómenos emergentes sea una propiedad de la cosa real, no simplemente del pensamiento científico; que sea ontológica, además de epistemológica. Es decir, su mundo tiene que ser realmente diverso en lugar de unificado, una no-totalidad destotalizada más que una unidad orgánica. Incurriendo en la problemática ambigüedad entre libertad y

---

[100] *Ibid.*, p. 137.
[101] S. Rose, *Lifelines*, cit., p. 95.
[102] *Ibid.*, p. 296.
[103] *Ibid.*, p. 304.

simple indeterminación (un paso criticado por Timpanaro mucho antes de la aparición del libro de Rose)[104], especula sobre el hecho de que la naturaleza, especialmente en su nivel orgánico, es tan compleja y está tan sobredeterminada que, con su simple existencia objetiva, desafía todas las hipótesis deterministas planteadas por los biólogos reduccionistas[105]. Subrayando su ontologización de lo que en otras partes trata incoherentemente como puramente epistemológico, afirma que «la indeterminación no es una mera cuestión de ignorancia, de carencia de la tecnología adecuada, sino que es inherente a la naturaleza de la vida misma»[106].

Otra fuente de tensión con el holismo engelsiano predominante en Rose la constituye su perspicaz diagnóstico de que las imágenes de la Naturaleza con N mayúscula –esas imágenes de lo que supuestamente sería equilibrado y armonioso de no ser por los humanos, tan apreciadas por los ecologistas y, en la actualidad, por las hordas de publicistas y consumidores– son ilusiones ideológicas carentes de base en las ciencias de la vida[107] (Lewontin hace las mismas observaciones críticas)[108]. Rose no aclara cómo y por qué su fe periódicamente proclamada en que el mundo natural constituye en última instancia una unidad monista sin fisuras (y eso pese a que también afirma la irreductible diversidad de la pluralidad de las ciencias naturales y de las ciencias humanas) no es sintomática de un apego residual y no diagnosticado a la misma concepción rudimentaria de la naturaleza que sostienen los ecoideólogos. No obstante, mi propósito no es reconvenir a Rose por su falta de rigor teórico, sino rastrear sus vacilaciones, remitirlas a las tensiones internas que están presentes en la dialéctica materialista de la naturaleza elaborada por Engels y ponerlas al servicio de la fundamentación de una nueva *Naturdialektik*.

El segundo capítulo de la *Dialéctica de la naturaleza*, titulado «Dialéctica», comienza con el Engels de mala reputación, tan cri-

---

104 S. Timpanaro, *On Materialism*, cit., p. 40.

105 S. Rose, *Lifelines*, cit., pp. 6-7, 245, 309.

106 *Ibid.*, p. 15.

107 *Ibid.*, pp. 228, 246, 307.

108 R. Lewontin, «Genes, Environment, and Organisms», cit., pp. 232-233.

ticado por los marxistas occidentales por promover un formalismo hegeliano árido, apriorístico y premarxista, caprichosamente proyectado en una naturaleza situada más allá de la historia. Ciertamente, estas críticas no van desencaminadas en lo tocante a las acusaciones contra la formalización metódica e instrumental de la filosofía de Hegel en este contexto. Sin embargo, pasan por alto la posibilidad de una crítica inmanente de la dialéctica engelsiana, que no sea meramente externa.

La primera frase (en realidad, un fragmento) del capítulo dedicado por Engels a la dialéctica dice, entre paréntesis, así: «Desarrollar la naturaleza general de la dialéctica, como ciencia de las interconexiones, por oposición a la metafísica»[109]. Evidentemente, Engels subsume de forma unilateral su posthegeliana caja de herramientas conceptual bajo el imperativo de la unidad, al definir la dialéctica como «ciencia de las interconexiones». A continuación, ofrece la lista –objeto de tantas críticas– de sus «tres leyes dialécticas»: primera, «la ley de la transformación de la cantidad en calidad y viceversa», segunda, «la ley de la interpenetración de los opuestos»; tercera, «la ley de la negación de la negación»[110].

Lo que Engels aparentemente no logra comprender, bajo la influencia de su asimétrico monismo organicista, es que la primera de sus tres leyes de la dialéctica en particular tiene doble filo, y que uno de ellos rebana precisamente su excesivo énfasis holístico en la unidad, la integración, la conexión, etc. La dialéctica de la cantidad y la cualidad de Hegel, adoptada como principio o norma por Engels, es la conceptualización original de la estructura y la dinámica esenciales de un paradigma de las ciencias de la vida mucho más reciente, el emergentismo (tal como lo encontramos en los textos de Levins, Lewontin y Rose, entre muchos otros autores). A la luz del tratamiento dado por la razón especulativa de Hegel a la cuestión de la continuidad y la discontinuidad (frente al tratamiento ofrecido por el entendimiento no especulativo, que los considera opuestos mutuamente excluyentes), también hay que conceder su lugar a las discontinuidades catalizadas por y

---

109 F. Engels, «Dialectics», cit., p. 26.
110 *Ibid.*

operativas en las interacciones entre dimensiones cuantitativas y cualitativas. Interpreto que algunas de las ideas de Levins y Lewontin se mueven más bien en esta dirección.

Como hemos visto, Badiou observó en 2006 que el conflicto tradicional entre idealismo y materialismo había quedado reemplazado en el tardocapitalismo por un nuevo antagonismo intramaterialista entre el materialismo democrático y la dialéctica materialista. Ya en la década de los setenta, Levins y Lewontin habían señalado que, tanto en el ámbito científico como en sus aledaños, la pugna entre idealismo y materialismo había sido sustituida por la lucha entre reduccionismo y dialéctica[111]. Sin embargo, a diferencia de Rose, estos biólogos se han adherido sin ambages a un esquema decididamente emergentista y ontologizado, en el que procesos dialécticos similares a los de la cantidad y la calidad en Hegel dan lugar a la aparición de estratos y niveles de entes encarnados, relativamente autónomos e irreductibles a los estratos materiales de los que surgen[112].

Para mis propósitos, algunas de las características de la dialéctica antirreductivista de la naturaleza de Levins y Lewontin son de especial importancia. En primer lugar, tanto en *Dialectical Biologist* como en *Biology Under the Influence* (las dos colecciones de ensayos de las que son coautores) hablan repetidamente de «limitaciones débiles» en relación con las localizaciones concretas de los organismos vivos dentro de intersecciones complejas de múltiples zonas de relaciones, entidades y fuerzas[113]. En una de esas ocasiones, explican lo siguiente:

> Los objetos biológicos […] tienen un tamaño intermedio y […] son internamente heterogéneos desde un punto de vista funcional. A consecuencia de ello, su conducta no puede determinarse únicamente a partir del conocimiento de un pequeño número de propiedades, como puede especificarse la órbita de un planeta a partir de

[111] R. Levins y R. Lewontin, *Dialectical Biologist*, cit., p. 254.

[112] *Ibid.*, p. 288.

[113] *Ibid.*, p. 140; R. Lewontin y R. Levins, *Biology Under the Influence*, cit., pp. 16, 53.

su masa, su velocidad y la distancia que lo separa del sol, sin que importe su materia.

Los objetos biológicos son el nexo de unión de un gran número de débiles fuerzas individuales. Aunque no dejan de ser interacciones entre dichas fuerzas (y las interacciones suelen formar parte de su esencia), también hay un gran número de subsistemas de vías causales esencialmente independientes entre sí, de modo que sus efectos en el organismo parecen azarosos[114].

Parece evidente que la prioridad concedida por Engels a la interconexión encuentra aquí su contrapeso. No obstante, creo que en este punto hay que tener en cuenta otro paso que veo en los autores, y que puedo presentar así:

Tomemos el código tributario federal de los Estados Unidos como ejemplo de sistema simbólico. Este código es un cuerpo de disposiciones legales tan enorme que ninguna persona, ni siquiera el experto fiscal más consumado, tiene una comprensión completa de toda la red de leyes y de cómo encajan entre sí. Por otra parte, año tras año, el Congreso cambia dicho código, añadiendo, eliminando y modificando leyes. Por supuesto, eso entraña inevitablemente la creación de un número cada vez mayor de agujeros en el código, puesto que quienes lo modifican no pueden conocer por adelantado qué posibilidades imprevistas surgirán de las interacciones estructurales entre el conjunto de leyes existentes hasta entonces (imposibles de comprender por entero) y los cambios (las adiciones, las sustracciones, las modificaciones) introducidos en ellas. Las empresas de asesoramiento fiscal y contable ganan dinero descubriendo y explotando los agujeros del cuerpo legislativo que constituye la totalidad del código impositivo[115].

Como he indicado en otra parte[116], el ejemplo de la ley tributaria estaodunidense como sistema simbólico resulta válido, al me-

[114] *Ibid.*, p. 28.

[115] A. Johnston, *Žižek's Ontology: A Transcendental Materialist Theory of Subjectivity*, Evanston, Northwestern University Press, 2008, p. 170.

[116] *Ibid.*, pp. 170-171.

nos por analogía (si no por homología o por isomorfismo), para entender «el nexo de unión de un gran número de débiles fuerzas individuales» en el que Levins y Lewontin sitúan a los entes biológicos (es decir, es válido para sistemas reales y simbólicos, para estructuras y dinámicas naturales y artificiales). Si, verosímilmente, la debilidad de las causas e influencias múltiples que describen Levins y Lewontin funciona, según mi ilustración de los sistemas simbólicos, superando cierto umbral de complejidad, entonces, en ocasiones puntuales, las débiles cadenas de estas fuerzas a veces se rompen y caen al suelo gracias a sus choques contradictorios e inarmónicos, a sus incompatibilidades internas.

La sobredeterminación débil al estilo de Levins y Lewontin desemboca en (o tal vez salta a) la infradeterminación y la no determinación, por ocasionales y excepcionales que sean estos cortocircuitos que acontecen inmanentemente en las materialidades naturales, estas zonas de anomia abiertas por una sustancia que se autoanula en cuanto condición necesaria, pero no suficiente, de la posibilidad de que unas materialidades desnaturalizadas que son algo más que materialidades alcancen la autonomía (como los agentes subjetivos del cambio sociohistórico que no están condenados a vivir para siempre en la servidumbre y la alienación a aquello que se presenta como el *statu quo* supuestamente «natural»). Se trata de un gran paso en el camino que lleva del materialismo dialéctico al materialismo trascendental, de una transición que entraña la superación del primero por el segundo. El materialismo histórico de Marx, con sus presuposiciones sobre el ser de la especie humana –este *Gattungswesen* incluye una efectiva volición consciente no epifenoménica por parte de los seres humanos dotados de espíritu y de espíritu afín, en adición a y en relación con su trabajo social, impulsado por la necesidad–, requiere el complemento de este materialismo trascendental. Aunque el materialismo trascendental está profundamente en deuda con el materialismo dialéctico de Engels, este no logra, pese a lo admirable de su empeño, equipar el marxismo con un materialismo sistemático y casi naturalista, que encaje con la crítica histórico-materialista de la economía política realizada por Marx y le dé un respaldo firme.

De manera aún más significativa, Levins y Lewontin estipulan una modificación implícita de la tercera ley de la dialéctica de Engels (la ley de la negación de la negación). Mientras que Engels pone el concepto hegeliano de negación determinada (opuesto a la negación abstracta del entendimiento subracional) al servicio de una imagen de la realidad material en la que esta aparece como un denso tapiz formado por hilos exhaustivamente entrelazados, estos dos herederos suyos en el campo de la biología plantean una idea de negación determinada que, en lugar de establecer y sostener continuidades, introduce discontinuidades. Así, afirman lo siguiente: «Nada es más esencial para un entendimiento dialéctico de la naturaleza que la comprensión de que las condiciones necesarias para la aparición de determinado estado del mundo pueden quedar destruidas por el propio estado de la naturaleza al que han dado lugar»[117]. En mayor medida que la formalización de la dialéctica como método instrumental llevada a cabo por Engels, la caracterización de la *Naturdialektik* ofrecida por Levins y Lewontin entraña claramente una generalización que parta específicamente de los análisis dialécticos del desarrollo sociohistórico realizados por Marx inspirándose en Hegel, desarrollo impulsado por la energía negativa de las luchas de clase (y que culmina, por supuesto, en la destrucción comunista del capitalismo después de que este haya hecho posible el comunismo y lo haya alumbrado). Según Marx, «la anatomía humana contiene una clave de la anatomía del mono»[118]; de forma similar, para Levins y Lewontin la dialéctica histórica contiene una clave de la lógica de la dialéctica natural. Lo que Engels articula vacilantemente en su estudio del proceso de transformación de los monos en seres humanos, su prole científica lo cristaliza con mayor lucidez.

Esta nueva dialéctica de la naturaleza postengelsiana se basa tácitamente en una dialectización metadialéctica de la dialéctica

---

[117] R. Lewontin y R. Levins, *Biology Under the Influence*, cit., p. 31.

[118] K. Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, Nueva York, Penguin Books, 1993, p. 105 [ed. cast.: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, 1857-1858. Grundrisse*, Madrid, Siglo XXI de España, 2013].

conforme a las exigencias de Badiou, Timpanaro y Sève. Para ser más precisos, a las negaciones indeterminadas del *Verstand* y a las negaciones determinadas de la *Vernunft* (tal como la interpreta Engels) Levins y Lewontin añaden un tercer tipo de negación, una permutación de la negación determinada hegeliana en cuanto negación dialéctica. Podría describir esta tercera variedad como la parte no dialéctica de la negación determinada, lo que entraña una metadialéctica de lo dialéctico y de lo no dialéctico interna a la negación determinada.

Aparte del interés intrínsecamente filosófico que posea, ¿qué ventajas ofrece mi *Aufhebung* materialista trascendental del materialismo dialéctico en relación con las cuestiones esenciales de la tradición marxista entendida como una orientación teórica y política particular? En términos generales y para resumir, veo cuatro formas principales en las que este enfoque resulta constructivo y útil para el marxismo. En primer lugar, mi repetición de un gesto audazmente realizado por Engels y Lenin (a saber, reclutar las ciencias naturales para el bando del materialismo marxista) hace que las ciencias naturales, actualmente situadas en una posición cultural e institucional preeminente en el mundo occidental, pasen de apoyar el retrato hobbesiano-smithiano de la «naturaleza humana» a cuestionarlo, y, con ello, brinden mayor respaldo a las hipótesis materialistas esenciales de Marx y Engels en lo tocante al ser de la especie de la humanidad. En segundo lugar, la metadialéctica de la naturaleza del materialismo trascendental contribuye a desprestigiar, tanto filosófica como científicamente, las ideologías cientifistas contemporáneas (como las relacionadas con lo que Rose denomina «determinismo neurogenético»[119]), que naturalizan falsamente las formas de sujeción y las relaciones sociales del *statu quo*, como la ideología trata de hacer siempre, sean cuales sean sus ropajes sociohistóricos; situándose en el frente activo de la guerra de trincheras intelectual, este materialismo actualizado intenta desenmascarar las engañosas racionalizaciones del biocientifismo relativas a un abanico inmenso de características infraestructurales y superestructurales del tardocapitalismo.

---

119 S. Rose, *Lifelines*, cit., pp. 272-299.

En tercer lugar, persigue el propósito, valioso en mi opinión, de inmunizar por completo al materialismo marxista contra las amenazas de tres peligros intelectuales e ideológicos: los idealismos encubiertos (del estilo de la antipatía poslukacsiana por las ciencias naturales en el marxismo occidental), los idealismos manifiestos (aunque solo sea por su asociación con la dudosa compañía de los neokantianos conscientes o inconscientes, o de los pensadores con inclinaciones teológicas) y los materialismos no dialécticos (como, por ejemplo, lo que Badiou llama materialismo democrático, lo que yo describo como biologismo capitalista, el determinismo neurogenético de Rose y manifestaciones similares, actualmente omnipresentes). En cuarto lugar, pese a llevar a cabo esta inmunización, mi posición permite delinear un materialismo contemporáneo plenamente compatible con el núcleo de la *Weltanschauung* común a Marx y Engels, y establecer un delicado equilibrio entre la afirmación de la libertad y la admisión del determinismo, de manera que el optimismo sobre la agencia subjetiva revolucionaria y el realismo sobre las condiciones y limitaciones materiales objetivas puede combinarse de maneras oportunas y sensibles a las variaciones en la coyuntura concreta (lo que, por tanto, permite sostener una fe sobria y sensata desde un punto de vista táctico y estratégico que evita caer en la locura del panglosianismo o en el desánimo de la resignación).

Una de las principales líneas de ataque a las que recurren los marxistas hostiles a Engels y a su dialéctica de la naturaleza es un triste reflejo de una patraña antimarxista que resulta demasiado familiar. Este lugar común descarta mecánicamente el marxismo en todas sus facetas al igualarlo indiscriminadamente con el estalinismo. Según esta cantinela, repetida tan a menudo, la Unión Soviética de Stalin es el resultado lógico e inevitable de las ideas de Marx; supuestamente, la realidad del terror de la burocracia estatal revela, desde la perspectiva histórica del siglo XX, la utopía irrealista y desastrosa de los adalides comunistas del siglo XIX. Los adversarios de un materialismo dialéctico asociado con las ciencias naturales (entre los que se incluye cierto número de marxistas occidentales) a veces pueden tener la tentación de conjurar el fantasma del «científico descalzo», el agrónomo ucraniano Trofim

Lysenko, encumbrado por Stalin[120]. Lysenko representa para la ciencia soviética lo que Stalin para el «socialismo realmente existente», a saber, una caída aterradora en el dogmatismo rígido, la polémica superficial, el cinismo institucional y las purgas paranoicas.

Si la figura de Stalin sirve ostensiblemente a los anticomunistas como demostración reduccionista del absurdo horror del marxismo en su totalidad, la figura de Lysenko sirve a los antiengelsianos para racionalizar su rechazo de toda filosofía dialéctico-materialista de la naturaleza y de la ciencia. Timpanaro destaca la ausencia de conexiones sólidas entre los escritos filosóficos de Stalin (en los que expone su doctrina, el llamado «diamat») y los materialismos marxistas vinculados con la ciencia, desde el de Engels hasta el de los científicos y filósofos de la ciencia no lysenkoístas de los países del Este[121]. Levins y Lewontin, en un capítulo de *Dialectical Biologist* titulado «El problema del lysenkoísmo», intentan frustrar la maniobra barata de explotar la figura de Lysenko para vedar –por ser políticamente peligrosa e intelectualmente inútil– toda mezcla del marxismo con la ciencia[122]. Por una plétora de buenas razones, ningún marxista que se respete a sí mismo acepta como válido y obligatorio el manido argumento antimarxista que utiliza el estalinismo para condenar el marxismo *überhaupt*. Cualquier marxista que explote el lysenkoísmo, esa subvariante cientifista del estalinismo, para desplegar exactamente la misma clase de argumento contra las apropiaciones dialéctico-materialistas de las ciencias naturales tendrían que avergonzarse. De forma similar, los izquierdistas radicales del presente no son los únicos que deberían dejar de sentirse presionados para flagelarse incesantemente por todos aquellos que están a su derecha y les exigen que caigan en la inacción disculpándose continuamente por las miserias del socialismo realmente existente; también los pensadores marxistas de los albores del siglo XXI deberían dejar de pedir per-

---

[120] H. Sheehan, *Marxism and the Philosophy of Science: A Critical History – The First Hundred Years*, Amherst, Humanity Books, 1993, pp. 220-228.

[121] S. Timpanaro, *On Materialism*, cit., p. 33; Joseph Stalin, *Dialectical and Historical Materialism*, Nueva York, International Publishers, 1940, pp. 7-11, 15-17, 20-21.

[122] R. Levins y R. Lewontin, *Dialectical Biologist*, cit., pp. 163-196.

dón por la tragedia que supuso el lysenkoísmo. Para ello, algunos marxistas contemporáneos tendrán primero que enterarse de la verdad histórica y asimilar que han estado a la sombra de esto, de su culpa inconsciente, durante mucho tiempo.

Llegados a este punto, no me resisto a mencionar de pasada el ensayo de Walter Benjamin que lleva como título «Tesis sobre la filosofía de la historia», texto justamente famoso y celebrado. Invoco a Benjamin en conexión con dos observaciones que se asemejan. La primera de ellas pertenece al marxista Alfred Sohn-Rethel. En su obra *Geistige und körperliche Arbeit*, el autor subraya el peso de lo que pone en juego su genealogía histórico-materialista de las formas de pensamiento matemático y científico-naturales afirmando que el socialismo, en ausencia de una evaluación marxista autocrítica de la ciencia y la tecnología, amenaza con degenerar en una tecnocracia desigualitaria[123] (en 1951, cuando Sohn-Rethel había terminado su manuscrito[124], esta degeneración parecía un hecho consumado en la Unión Soviética y sus satélites). La segunda observación que tengo en mente es la que hace Michel Foucault, un autor no marxista, hacia el final de la última clase del curso que dictó en 1975-1976 en el Collège de France. En aquella sesión (17 de marzo de 1976), Foucault introdujo los conceptos de «biopoder» y «biopolítica»[125], que, como todo el mundo sabe, han llegado a ser increíblemente influyentes en la teoría sociopolítica contemporánea. Cuando el año académico tocaba a su fin, dijo lo siguiente: «Una cosa es segura: el socialismo no ha hecho crítica alguna de la cuestión del biopoder»[126]. Eso hace que, supuestamente, esté condenado a quedar aprisionado por la misma clase de estructuras de poder que dominan el mundo capitalista occidental[127]. Desde el punto de vista de

---

[123] A. Sohn-Rethel, *Intellectual and Manual Labour*, cit., p. 3.

[124] *Ibid.*, p. xiv.

[125] M. Foucault, *«Society must be defended»: Lectures at the Collège de France, 1975-1976*, ed. de M. Bertani y A. Fontana, Nueva York, Picador, 2003, pp. 239-263 [ed. cast.: *Hay que defender la sociedad*, trad. de H. Ó. Pons, Madrid, Akal, 2003].

[126] *Ibid.*, p. 261.

[127] *Ibid.*, pp. 261-263.

Foucault, todavía no se había producido una crítica ideológica adecuada del biopoder y su política, por no hablar de una revolución contra ellos[128].

En los seminarios del Collège de France impartidos a finales de la década de los setenta (en especial los dos cursos consecutivos «Seguridad, territorio, población» [1977-1978] y «El nacimiento de la biopolítica» [1978-1979]), Foucault, bajo la influencia manifiesta de *Archipiélago Gulag*, publicado en 1973 por Aleksandr Solzhenitsyn, y despejando el camino en Francia de los *nouveux philosophes*, exmaoístas arrepentidos[129], exhibe lo que da la impresión de ser una ignorancia deliberada y tozuda de la historia y las teorías de la multifacética tradición marxista. Remedando un manido gesto típicamente liberal, insinúa, tal vez con grosería calculada, que el marxismo *tout court* merece desecharse junto con los aspectos más aborrecibles del socialismo realmente existente a lo Stalin[130]. Además, ofrece una imagen falsa de los marxistas, obsesivamente preocupados, de manera históricamente falta de toda originalidad e imaginación, con «el Estado» en cuanto conjunto centralizado de los órganos de la administración[131].

Dejando al margen las polémicas y las provocaciones antimarxistas de Foucault, ni él ni Sohn-Rethel muestran conciencia alguna de que, empezando por Engels y siguiendo por Dietzgen, Plejánov, Lenin, Nikolái Bujarin, Boris Zavadovsky, Mao Tse-Tung y muchos otros, el marxismo (particularmente entre sus

---

[128] M. Foucault, *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977-1978*, ed. de M. Senellart, Nueva York, Picador, 2007, pp. 150, 215-216 [ed. cast.: *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*, trad. de H. Ó. Pons, Madrid, Akal, 2008]; M. Foucault, *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978-1979*, ed. de M. Senellart, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2008, pp. 131, 162-164 [ed. cast.: *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France, 1978-1979*, trad. de H. Ó. Pons, Madrid, Akal, 2012].

[129] R. Wolin, *The Wind from the East: French Intellectuals, the Cultural Revolution, and the Legacy of the 1960s*, Princeton, Princeton University Press, 2010, pp. 342-348.

[130] M. Foucault, *Security, Territory, Population*, cit., pp. 200-201; M. Foucault, *Birth of Biopolitics*, cit., pp. 190-192.

[131] M. Foucault, *Security, Territory, Population*, cit., pp. 355-356; M. Foucault, *Birth of Biopolitics*, cit., pp. 76-77, 92, 187.

corrientes no occidentales) ha asumido el reto de comprometerse críticamente con la ciencia en general y con las ciencias de la vida en particular. Por ejemplo, la biología, la ciencia de lo vivo, fue objeto de un intenso escrutinio filosófico y de un encendido debate político por parte de científicos y no científicos en la Unión Soviética desde la década de los veinte hasta la de los cuarenta, para bien y (con Lysenko) para mal. Los escritos de Engels sobre las ciencias dieron lugar a una corriente de filosofía de la ciencia que hoy ha caído prácticamente en el olvido. La orientación filosófica marxiano-engelsiana en relación con las ciencias no solo ha quedado borrada del recuerdo de los que piensan que esta subdisciplina filosófica es una provincia habitada en exclusiva por los filósofos analíticos desde comienzos del siglo XX, con el Círculo de Viena y Oxbridge, sino también de la inmensa mayoría de marxistas occidentales y, todavía en mayor medida, de los filósofos continentales, un grupo tan amplio como disperso[132]. Si, según Sohn-Rethel, el socialismo realmente existente se atrofió hasta convertirse en una opresiva burocracia de tecnócratas del partido, y si, según Foucault, el revolucionario marxismo en el poder no logró zafarse de las garras del biopoder, desde luego no fue, como sugieren los erróneos diagnósticos de estos autores, a causa de una ausencia de esfuerzos conjuntos (informados por la sofisticación filosófica del materialismo dialéctico) para repensar de arriba abajo las ramificaciones sociales y económicas que tenían para los seres vivos las complejas superposiciones de política y ciencia, el hecho (por recurrir al vocabulario biopolítico del posfoucaultiano Giorgio Agamben) de que una *zoe* estuviera atrapada en una *bios* y de que una *bios* estuviera atrapada en una *zoe* de formas que científica, política y filosóficamente problematizaban esta propia distinción. Sin embargo, la inexactitud de las observaciones de Sohn-Rethel y Foucault sobre el pasado no implica que no puedan servir como postes indicadores para el marxismo (o los marxismos) del presente y del futuro: si los marxistas no se ocupan de las ciencias, acabarán a merced de estas; el alcance y la profundidad de la importancia económica

[132] H. Sheehan, *Marxism and the Philosophy of Science*, cit., pp. 2-3, 6.

y política de las teorías y prácticas científicas no se puede reprimir sin riesgos ni eludir de facto.

En relación con Benjamin, yo diría que el compromiso dialéctico-materialista de Engels con las ciencias y el desarrollo de este proyecto por parte fundamentalmente de los marxistas soviéticos a comienzos del siglo XX han sido, durante al menos los últimos cincuenta años de historia del pensamiento político de la izquierda radical en Occidente, una «imagen del pasado no reconocida por el presente como una de sus propias cuestiones», con lo que, como advierte Benjamin, «amenaza con desaparecer irremediablemente»[133]. En su siguiente tesis sobre la filosofía de la historia, la sexta, hace otra advertencia: «*Ni siquiera los muertos* estarán a salvo del enemigo si este gana. Y este enemigo no ha cesado de cosechar victorias»[134]. El materialismo histórico al estilo de Benjamin combate estos peligros «cepillando la historia a contrapelo»[135]. El materialismo histórico marxista está también obligado a cepillar a contrapelo la historia del marxismo, al menos de vez en cuando, y sobre todo en situaciones de crisis.

Teniendo en mente las atinadas inquietudes de Benjamin, mi llamamiento a una vuelta a Engels está motivado en parte por la impresión –y la esperanza– de que el descubrimiento de las fibras ocultas del pasado que él y sus simpatizantes dejaron al futuro puede equipar la actual lucha de la izquierda con armas nuevas y poderosas en la guerra contra un tardocapitalismo globalizado cimentado esencialmente en las ciencias naturales tanto desde un punto de vista económico como ideológico. Tengo la fuerte sospecha de que convertir la ciencia en un caballo de Troya, convenientemente situado en el corazón del capitalismo biopolítico y tecnocientífico, es una estrategia mucho más prometedora para la izquierda que aferrarse exclusivamente a la crítica de la ideología cultural o a lanzar objeciones contra las altas murallas de las fortalezas científicas des-

---

[133] W. Benjamin, «Theses on the Philosophy of History», en *Illuminations: Essays and Reflections*, ed. de Hannah Arendt, Nueva York, Schocken Books, 1969, p. 255 [ed. cast.: «Tesis de filosofía de la historia», en *Discursos interrumpidos*, trad. de J. Aguirre, Madrid, Taurus, ^{6}1992].

[134] *Ibid.*, p. 255.

[135] *Ibid.*, pp. 256-257.

de fuera de ellas. Como sabe todo hegeliano, la única crítica que merece la pena es la crítica inmanente. Al resucitar el espíritu científico de Engels, mi propósito es, como dice Benjamin de diversas formas, «apoderarse de un recuerdo que aparece fugazmente en un momento de peligro»[136], dar «un salto de tigre en el pasado»[137], «escupir»[138] y sacar nuevamente a la luz una secuencia histórica eclipsada y sepultada, como un espectro virtual, en el pasado histórico, pero más preñada que nunca de posibilidades *à venir*.

A comienzos del siglo XXI, convertir inmanentemente las ciencias al materialismo dialéctico, elevarlas internamente a la dignidad de las ideas de este, es un imperativo urgente, dados los riesgos, amenazadores pero también prometedores, que encontramos en esferas socialmente tan importantes como la ecología, la genética, la salud y la agricultura. Hay que revivir el espíritu combativo y anticlerical del materialismo francés del siglo XVIII, en esta ocasión para luchar contra una nueva iglesia, la del ostentoso tecnocientifismo capitalista, adornado con toda clase de artilugios (o, para decirlo con términos familiares procedentes de la teoría francesa, para luchar contra los «aparatos ideológicos de estado» de Althusser hegemónicos en lo educativo[139] o contra el «discurso universitario» de Lacan actualmente imperante[140]). Creo que esta opción no solo es recomendable sobre la base táctica y estratégica de una práctica propagandística y política decidida e indispensable para una «guerra de trincheras» (si no una «guerra de maniobras») gramsciana[141].

---

[136] *Ibid.*, p. 255.

[137] *Ibid.*, p. 261.

[138] *Ibid.*, pp. 261, 263.

[139] L. Althusser, «Ideology and Ideological State Apparatuses: Notes towards an Investigation», *Lenin and Philosophy and Other Essays*, Nueva York, Monthly Review Press, 2001, pp. 88-89, 98-99, 102-106 [ed. cast.: *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*, Madrid, Visión Libros, 2002].

[140] J. Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII: The Other Side of Psychoanalysis, 1969-1970*, ed. de J.-A. Miller, Nueva York, W. W. Norton & Co., 2007, pp. 168, 206 [ed. cast.: *El seminario, libro XVII: El reverso del psicoanálisis*, Barcelona, Paidós, 1992].

[141] A. Gramsci, *Prison Notebooks, Volume III*, ed. Joseph A. Buttigieg, Nueva York, Columbia University Press, 2007, sexto cuaderno, §138, p. 109; §155, p. 117; séptimo cuaderno, §16, pp. 168-169.

Para mí, se trata de admitir que muchas cosas reveladas por las ciencias actuales, en una actualidad cuya oscuridad no la vuelve menos actual, constituyen en última instancia un testimonio a favor del materialismo dialéctico engelsiano-marxiano (en línea con la caracterización hecha por Sève de la función crítica de la *Naturdialektik* en relación con las ciencias[142], la extracción de este testimonio exige intervenciones de carácter teórico-filosófico). Situando la idea marxista del lado de las verdades que tenemos a la vista (en las ciencias, como en todas las disciplinas, objetividad y neutralidad no son sinónimos), la izquierda radical puede y debe tener confianza en que, por debajo de las incrustaciones intracientíficas y no científicas de unos cientifismos ideológicamente manipulados y manipuladores, las ciencias experimentales y empíricas no son irremediablemente cómplices de las ideologías del *statu quo* (Althusser), de la racionalización irracional de los mundos completamente administrados (Adorno, Horkheimer *et al.*) o de las maquinaciones del biopoder (Foucault y Agamben). Las ciencias están listas para unirse a movimientos de la historia que luchan contra las barreras y corrientes de la era capitalista, una era en la que, pese a todo, han madurado a gran velocidad en el transcurso de los dos últimos siglos[143]. Al resucitar el proyecto engelsiano de teorizar las ciencias a través de las lentes del materialismo dialéctico, se puede demostrar que el capitalismo no solo es irracional en su exigencia de una sumisión alienante a la anarquía de los mercados, sino también en el sentido filosófico y científico más estricto.

En *Viviendo en el final de los tiempos*, libro publicado en 2010, Slavoj Žižek proclama: «La condición *sine qua non* de la política comunista contemporánea es la resurrección de la "crítica de la economía política"»[144]. Con razón, afirma que durante las últimas décadas la mayoría de los marxistas occidentales han dejado de lado el meollo del pensamiento del maduro Marx (una acusación

---

[142] L. Sève, «Nature, science, dialectique», cit., p. 140.

[143] A. Sohn-Rethel, *Intellectual and Manual Labour*, cit., p. 135.

[144] S. Žižek, *Living in the End Times*, Londres, Verso, 2010, p. 185 [ed. cast.: *Viviendo en el final de los tiempos*, trad. de J. M. Amoroto, Madrid, Akal, 2012].

de la que no se libra Badiou)[145]. Mucho de estos teóricos utilizan el marxismo simplemente como una matriz que les permite realizar una crítica ideológica en el ámbito de los estudios culturales. Para decirlo en términos marxistas tradicionales, la infraestructura se derrumba y las superestructuras se convierten en los únicos objetos de interés teórico.

Quiero complementar la proclamación de Žižek sobre la condición necesaria para que se dé una renovación del comunismo (es decir, repetir creativamente la crítica histórico-materialista de la economía política elaborada por Marx) con una afirmación que ya he formulado antes: la condición *sine qua non* del materialismo marxista contemporáneo pasa por resucitar una dialéctica de la naturaleza sustentada en una ciencia innovadora y capaz de combatir la complicidad práctica e ideológica de los cientifistas y los cientifismos con un tardocapitalismo globalizado cada vez más dependiente de ellos (es decir, repetir creativamente la filosofía dialéctico-materialista de las ciencias naturales elaborada por Engels). Las críticas de la ciencia esgrimidas por los marxistas occidentales para racionalizar el hecho de dejar a la *Naturdialektik* en la cuneta histórica son al mismo tiempo demasiado críticas y demasiado poco críticas: demasiado críticas porque estos marxistas, con el absolutismo purista del «o todo o nada», interpretan que el encaje en el capitalismo de las ciencias empíricas y experimentales de la modernidad las compromete total y absolutamente hasta en su núcleo más íntimo; demasiado poco críticas, porque estos marxistas occidentales no se hacen cargo de la lucha contra los cientifismos ideológicos en el campo de batalla de las propias ciencias, con lo que conceden por adelantado demasiado terreno a sus adversarios. En esta vena, Timpanaro advierte de manera justificada lo siguiente: «Si el marxismo no confirma y profundiza el materialismo (tal como procuró hacerlo Engels en el ámbito marxista), se convierte en una filosofía limitada a los licenciados en humanidades o a los filósofos puros»[146]. En *El origen de la familia, la pro-*

[145] A. Johnston, *Badiou, Žižek, and Political Transformations: The Cadence of Change*, Evanston, Northwestern University Press, 2009, pp. 182-185, 129-134.

[146] S. Timpanaro, *On Materialism*, cit., p. 63.

piedad privada y el Estado, Engels, para quien las ciencias modernas eran logros supremos de la civilización humana, declara, como buen dialéctico, que «todo cuanto alumbra la civilización tiene doble filo, doble sentido, está dividido contra sí mismo, es contradictorio»[147]. La izquierda radical del siglo XXI debe hacerse cargo de las contradicciones de la ciencia contemporánea y sus implicaciones extracientíficas y desplegarlas implacablemente, recordando con aplomo que las espadas científicas pueden cortar en múltiples direcciones.

El maravilloso artículo de Lenin «Sobre el significado del materialismo militante», escrito en 1922, con la expresión de su confianza en las inclinaciones espontáneamente materialistas de la ciencia, defiende la importancia de reclutar a científicos naturales para que actúen como representantes públicos radicalizados del materialismo dialéctico ateo (más adelante, Timpanaro reiterará los argumentos presentados por Lenin en su texto)[148]. En lo tocante a este programa, propuesto de manera enérgica, Lenin mantiene que, si no se logra reclutar a esta clase de intelectuales, no solo se perderá una oportunidad, sino que los militantes comunistas abandonarán a su propia suerte, de un modo contraproducente para ellos mismos, a los trabajadores del conocimiento, formidablemente dotados de una munición intelectual y un prestigio sociocultural puestos al servicio del capitalismo. Abandonados a sus propios recursos, carentes de una formación, una guía y una orientación político-filosófica adecuadas –y lo que dice Lenin sobre los científicos de su época me parece aplicable a los de la nuestra–, estos intelectuales son propensos a abrazar ideologías y cientifismos atrapados de manera acrítica en las telarañas y cadenas espirituales propias de las coyunturas estancadas[149]. Quiero reedi-

---

[147] F. Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State*, Nueva York, Penguin Books, 1985, p. 97 [ed. cast.: *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, trad. de E. Luque, Madrid, Alianza, 2013].

[148] S. Timpanaro, *On Materialism*, cit., pp. 12, 15.

[149] V. I. Lenin, «On the Significance of Militant Materialism», en *Selected Works: One-Volume Edition*, Nueva York, International Publishers, 1971, pp. 660-667 [ed. cast.: *Obras escogidas*, vol. 3, Madrid, Akal Editor, 1975, pp. 687-695].

tar el llamamiento lanzado por Lenin en 1922 para crear «una especie de "Sociedad de Amigos Materialistas de la Dialéctica Hegeliana"», que incluya, como él señala con insistencia, a científicos convertidos y los frutos de sus esfuerzos, digeridos por el materialismo marxiano-engelsiano[150]. Los trabajadores científicos del capitalismo deben poder entrar en las filas de sus otros sepultureros intelectuales y manuales, y hay que animarlos a ello. La izquierda puede perder mucho si desprecia o rechaza esta cooperación y esta solidaridad interdisciplinar. Timpanaro observa con perspicacia que «la experiencia cotidiana de la degradación de la ciencia, por la que deja de ser un instrumento de liberación y se convierte en un instrumento de opresión [...], da lugar a la reducción (unilateral y errónea) de la ciencia a ideología»[151]. La izquierda necesita aprender urgentemente a resistirse al impulso anticientífico, tan comprensible como engañoso. Ha llegado la hora de despertar a algunos muertos poderosos y volver a empezar con Engels, ese camarada querido e inestimable de Marx.

---

[150] *Ibid.*, p. 665.
[151] S. Timpanaro, *On Materialism*, cit., p. 258.

CAPÍTULO VII

Recordar lo imposible: para una anamnesis metacrítica del comunismo

Frank Ruda

Comunismo inconcebible, filósofos imposibles

El problema es tener una idea…
Alain Badiou

Hoy, el comunismo parece imposible[1]. Y también parece que todo aquello que la palabra «comunismo» representó a lo largo de su historia nunca experimentará algo parecido a un nuevo comienzo. Hasta el momento, la palabra «comunismo» ha significado a lo largo de la historia lo siguiente: superación de la terrible *división* y especialización *del trabajo* que cimenta la división de la sociedad en clases antagónicas; una forma diferente de organización, no estatal; y, por último, la igualdad entre todas las personas[2]. Sin embargo, todas estas características parecen radicalmente invalidadas por todos los intentos previos de implantar el «comunismo» y darle una existencia práctica y concreta[3].

Al menos, esto es lo que las sirenas de la ideología dominante –que podríamos denominar, con Badiou, «materialismo democrático»– predican por doquier: la organización no estatal únicamente funciona en relación con las dinámicas del mercado y los beneficios individuales; la reducción de las habilidades especiali-

---

[1] Por sus críticas y valiosos comentarios a las versiones previas de este artículo, tengo una deuda de gratitud con Eva Marlene Heubach, Mike Lewis, Mark Potocnik y Aaron Schuster.

[2] Sobre esta caracterización del comunismo, véase A. Badiou, «*Le courage du présent*», en *Le Monde*, 13 de febrero de 2010.

[3] Sobre cómo concebir esta invalidación, véase A. Badiou, *Peut-on penser la politique?*, París, Seuil, 1985, y A. Badiou, *The Communist Hypothesis*, Londres/Nueva York, Verso, 2010, pp. 1-40.

zadas (sin una reespecialización constante) entre la mano de obra se considera una mera señal de subdesarrollo, y la referencia a toda forma de igualdad al margen de la igualdad abstracta de aquellos con capacidad para comprar las mismas mercancías –es decir, el hecho de hablar de igualdad entre todas las personas– se considera una reliquia mohosa de formas trasnochadas de pensamiento. Cuando en 1923 Georg Lukács escribió en *Historia y conciencia de clase* las palabras que citaré a continuación, parece que estuviera pensando en nuestra época, más que en la suya:

> De este modo, aquello mismo que habría que comprender […] se convierte en el principio aceptado, en virtud del cual se pueden explicar todos los fenómenos […] concretamente la inexplicada […] facticidad de la existencia burguesa[4], tal como es aquí y ahora, y adquiere la pátina de una eterna ley de la naturaleza […] que durará eternamente[5].

Por más que lo que tenemos ahora experimente una crisis tras otra, se presenta por todas partes como si fuera lo único concebible. Por tanto, la palabra «comunismo» nombra algo que, aquí y ahora, parece referirse a una cosa inconcebible. El comunismo es imposible; así lo ha demostrado la historia, y, en consecuencia, no puede –o, para ser más precisos, no debe– ser objeto de reflexión.

Lo acontecido y lo vivido en la historia con el nombre de «comunismo» no debe ser objeto de reflexión, y no cabe imaginar un nuevo comienzo comunista[6]. El «comunismo» significa

---

[4] En la actualidad podríamos decir de la existencia «materialista democrática». Sobre este concepto, veáse A. Badiou, *Logics of Worlds: Being and Event, 2*, Londres/Nueva York, Continuum, 2009, pp. 1-9, y los seminarios impartidos por Badiou en los últimos años, disponibles en entretemps.asso.fr.

[5] G. Lukács, *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, Cambridge, MA, Massachusetts Institute of Technology Press, 1999, p. 157 [ed. cast.: *Historia y conciencia de clase*, trad. de M. Sacristán, Barcelona, Grijalbo, 1978]. Eso es lo que Mark Fisher ha llamado recientemente «realismo capitalista». Véase M. Fisher, *Capitalist Realism: Is there no Alternative?*, Hants, Zero Books, 2009.

[6] El congreso celebrado en Nueva York (tras los de Londres y Berlín) con el título «Idea of Communism», organizado por Alain Badiou y Slavoj Žižek, tenía como lema: «Communism: A New Beginning?».

únicamente crímenes sin fin y solo nombra regímenes de terror[7]. Lo que tenemos es todo lo que hay, y, aunque no sea perfecto, sigue siendo la menos mala de las opciones imaginables. Podríamos extraer una consecuencia de esta naturalización de «lo que hay» siguiendo un experimento mental de Fredric Jameson. En la actualidad, a la mayoría de los habitantes del planeta le parece mucho más verosímil la posibilidad de que un cometa choque contra la Tierra que la posibilidad de que se produzca el menor cambio en el sistema imperante, es decir, en el sistema capitalista. En la actualidad, parece que el único cometa procedente no del espacio exterior, sino del espacio interior, tenga su origen en la avaricia de los ejecutivos de los bancos de inversión, unos inmorales cuya depravación se ve alentada por el propio sistema para el que trabajan. Para evitar los catastróficos efectos de sus inmoralidades[8] solo necesitamos una buena dosis de responsabilidad ética en los escalones superiores de la sociedad, fácilmente respaldada por la evaluación objetiva de las agencias de calificación. Así nos libraremos de los depredadores y podremos vivir felices en lo que finalmente será «el capitalismo global con rostro humano»[9].

---

[7] A partir de esta premisa, a los reaccionarios les encanta sacar la siguiente conclusión: si a lo largo de la historia toda forma de aspiración colectiva a un bien universal solo ha traído consecuencias catastróficas, la única posición verdaderamente ética consiste en dejar de aspirar a todo bien universal y colectivo. Es una posición apreciada por muchos de los llamados «filósofos» o de los que sostienen «posiciones de izquierdas» en la actualidad: desde los «nuevos filósofos» franceses hasta teóricos «ilustrados» e «informados» de sistemas como Norbert Bolz, pasando por filósofos del Partido Verde de Alemania como Micha Brumlik o periódicos de izquierdas como el alemán *TAZ*.

[8] Para un análisis profundo de este mecanismo, véase A. Badiou, «This Crisis is the Spectacle: Where is the Real?», en *Communist Hypothesis*, cit., pp. 91-100.

[9] S. Žižek, *In Defense of Lost Causes*, Londres/Nueva York, Verso, 2008, p. 459 [ed. cast.: *En defensa de causas perdidas*, trad. de F. López, Madrid, Akal, 2011]. También podemos afirmar que en la actualidad estamos viviendo una versión perversa de este capitalismo con rostro humano en la forma de un socialismo para ricos. Si eres lo bastante rico, el sistema te salvará, hagas lo que hagas; si no lo eres, te dejará caer.

Sin embargo, en la actualidad no solo parece imposible el comunismo. No es difícil encontrar corrientes filosóficas que también parecen radicalmente desfasadas e invalidadas por la historia. ¿Quién sería capaz de seguir defendiendo un cartesianismo, un hegelianismo o un platonismo estricto, después de los famosos «giros» (el lingüístico, el performativo, etc.) de la teoría, y tras el triunfo de la hegemonía pragmatista y praxeológica en el discurso filosófico, y a tenor del predominio del lenguaje corriente o de la filosofía analítica de la mente *tout court*? Sin embargo, es interesante que incluso los capitalistas del presente parezcan admitir que en el pensamiento de Marx hay algo valioso. Todo el mundo parece disfrutar de las ventajas (morales) que conlleva ser crítico con el sistema y, al menos hasta cierto punto, anticapitalista[10]. Marx resulta de utilidad para todo hijo de vecino, incluso para los corredores de bolsa o para los políticos conservadores, y por supuesto para la mayoría de los filósofos que defienden el actual estado de las cosas. Sin embargo, no puede decirse lo mismo de Platón, Descartes o Hegel. Parece que estamos en una situación *posterior a* la de la validez de la idea de comunismo, y en un «estado filosófico global»[11] que es también un estado *posterior a*. La situación filosófica está estructurada de tal manera que nos encontramos en una fase *posterior a* aquella en la que podíamos creer en ideas eternas, verdades irrefutables, un saber absoluto o el dualismo entre ser y apariencia. Al contrario, hoy creemos que en nuestro mundo no cabe nada eterno, y que la existencia de verdades no relativas es inconcebible, y nos adherimos a la relatividad esencial de todo saber y a la naturalización absoluta de las apariencias. Cuando aún éramos capaces de creer cosas muy distintas,

---

[10] Como argumentaré, ese es el motivo de que el anticapitalismo nunca sea suficiente y de que necesite un complemento político. Siguiendo los trabajos recientes de Badiou y Žižek, quiero proponer que ese complemento tal vez radique en una crítica de la actual identificación del significante «democracia» con el marco del parlamentarismo liberal. Para expresar esta propuesta con una fórmula kantiana, podríamos decir que *el anticapitalismo sin crítica de la democracia es impotente*, pero también que *toda crítica de la democracia sin anticapitalismo es ciega*.

[11] A. Badiou, *Being and Event*, Londres/Nueva York, Continuum, 2005, p. 1.

creíamos en el comunismo como en algo irrefutable, eterno y concebible. Pero la situación ha cambiado y parece que no tengamos ninguna alternativa.

¿Quién –a excepción de un puñado de pensadores militantes, principalmente de Eslovenia[12], por ejemplo– se atrevería a defender hoy en día sin dudarlo una posición estrictamente hegeliana? Ser hegeliano se considera aceptable siempre que uno se despoje del núcleo traumático de Hegel, es decir, del llamado «saber absoluto». Sabemos que todos somos finitos y que no tenemos acceso a nada absoluto. En el ámbito de la filosofía, la única posición hegeliana que resulta posible adoptar hoy es la que se basa en una interpretación liberal de Hegel, centrada, por ejemplo, en su llamada teoría del reconocimiento mutuo[13]. Con estas interpretaciones (liberales), lo que queda de Hegel culmina finalmente en una posición que sacrifica sus pretensiones más esenciales y cae en el historicismo o en el relativismo, o conduce a una hipostatización del ámbito social, en el que el imperativo más importante es el de respetar las opiniones ajenas. A continuación, todo esto se concibe como compromisos normativos, y uno extrae la conclusión de que toda práctica (política) se sustenta en el vínculo social de la intersubjetividad[14]. Pero eso simplemente significa que únicamente existen prácticas relativas y variables históricamente; no

[12] Estoy pensando en Slavoj Žižek, pero también en Mladen Dolar y Alenka Zupančič.

[13] A este respecto, resulta paradigmático el ejemplo de A. Honneth, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge, MA, Massachusetts Institute of Technology Press, 1995 [ed. cast.: *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, trad. de M. Ballestero, Barcelona, Crítica, 1997], aunque la idea también está presente en los trabajos de los «hegelianos de Pittsburgh».

[14] Por lo general, esta historia se suele contar dentro de la historia de la filosofía. Si en Kant encontramos determinados compromisos normativos (explícitos o implícitos), lo que Hegel añade es precisamente la dimensión social, la idea de que los compromisos normativos se sitúan en el dinámico juego de roles de los individuos que luchan por la realización de su propio bien. El problema de esta interpretación es que relaciona la lucha por la vida entre el amo y el esclavo tal como aparece en la *Fenomenología* de Hegel con el espíritu objetivo, en el que, como descubre Hegel, esta lucha ha quedado superada.

hay nada transhistórico que pueda ver la luz del día, por más que Hegel –como hay que añadir de inmediato– creyera erróneamente lo contrario. Solo en esta forma castrada sigue siendo defendible el hegelianismo, y lo mismo cabe decir sobre la mayoría de las pretensiones de Descartes (en relación con el sujeto del *cogito*[15] o con la creación y la existencia de verdades) o de Platón (en lo tocante a la organización disciplinada de una sociedad gobernada por guardianes y por el rey filósofo, considerada un claro síntoma del palmario totalitarismo de Platón, o a la existencia de algo que no coincide inmediatamente con la esfera de lo sensible).

La distinción entre eternidad y apariencia, entre alma y cuerpo –en suma, entre todo aquello que recuerda al dualismo–, se considera tan radicalmente desfasada, tan imposible, como parece serlo la idea de comunismo[16]. Estamos en una posición *posterior al* comunismo y *posterior a* lo que fue pensado por Platón, Descartes y Hegel con nombres como el de idea, *cogito*, saber absoluto, astucia de la razón, etc. Sencillamente, un filósofo no puede desarrollar una teoría moral del reconocimiento mutuo y tolerante y, al mismo tiempo, propagar el comunismo, puesto que es evidente que el comunismo nunca ha representado nada meramente relativo, tolerante o mutuo. El comunismo siempre ha sido escandaloso, en un sentido u otro. Y siempre ha implicado una organización que en multitud de aspectos estaba «más allá del bien y del mal», por emplear la terminología de Nietzsche; una organización para la eternidad y, tal vez, eterna; una organización que, al menos en principio, aspiraba a poner en práctica la imposibilidad de las acciones y las afirmaciones desigualitarias. Por tanto, para vincular el diagnóstico del ámbito político con el de la situación filosófica, podemos

---

[15] En este sentido, a Descartes no solo se lo suele atacar por ser dualista, sino también por no atender a la dimensión social de la constitución de la subjetividad.

[16] Una de las peores acusaciones que se pueden recibir en el campo de filosofía es la de dualismo. Esta circunstancia puede ser indicativa de que el dualismo merece una defensa. La cuestión, entonces, es la de saber de qué dualismo estamos hablando. He rastreado algunas implicaciones del problema en mi texto «Exiting the Woods: Cartesianism for the 21st Century (to come)», de próxima publicación en *Monokl*, Estambul, 2013.

afirmar lo siguiente: una categoría esencial que en la actualidad se presenta en política con el significante «comunismo» y en filosofía con los nombres de Platón, Descartes y Hegel es la categoría de lo imposible. Eso no implica que Platón, Descartes y Hegel sean pensadores comunistas, sino que lo que se suprime de sus respectivas posiciones es algo que también se ataca con el nombre de «comunismo», es decir, que se presentaba como no relativo y no histórico, o, lo que es lo mismo, que se presentaba como eternamente verdadero. La cuestión que quiero plantear es ciertamente fundamental: ¿cuál es la tarea de la filosofía en unos tiempos en los que en la política y en la filosofía prevalece –aunque de diversos modos– lo imposible? ¿Dónde empezar cuando uno toma la cuestión de un nuevo comienzo del comunismo por una cuestión filosófica?[17].

En la actualidad, tras la desaparición del idealismo y lo que podríamos denominar la muerte de Dios, todos nos hemos vuelto materialistas. Y la forma contemporánea de materialismo que se nos ofrece tiene dos axiomas fundamentales: solo hay cuerpos y lenguajes, o solo hay individuos y comunidades[18]. El idealismo está trasnochado, superado; cuando llamamos idealista a alguien, lo que a menudo queremos decir es que no conoce de verdad las leyes del mundo contemporáneo. Por lo general, los idealistas parecen idiotas encerrados en la torre de marfil de la filosofía. No queda más opción que ser materialistas. Como ha señalado Badiou, uno de los imperativos más básicos en los que descansa el

---

[17] La cuestión del comunismo en la actualidad, tal como yo la veo, ha de tratarse primero y ante todo como una cuestión filosófica, no como una cuestión política. Tratarla como una cuestión directamente política o bien llevaría a la nostalgia o a la melancolía izquierdista por lo que se ha experimentado con ese nombre a lo largo de la historia, con la que la situación histórica concreta en que nos encontramos quedaría desatendida, o bien se vería como un llamamiento directo a la acción, lo que nos volvería ciegos a las coordenadas singulares de la situación histórica o nos haría emprender acciones que en realidad no cambian nada. Siguiendo a Badiou y Žižek, he intentado elaborar una distinción entre pseudoacciones y acciones reales en «Remembering, Repeating, Working Through Marx: Badiou and Žižek and the Re-Actualizations of Marxism», en *Revue Internationale de Philosophie*, Bruselas, 2012.

[18] Véase n. 4.

materialismo democrático es el de vivir sin una idea[19]. Vivir sin una idea es el terreno que suelen compartir lemas como «Disfruta sin límites», «Sé flexible», etc. Pero vivir sin una idea es reducir la vida a mera supervivencia.

En este punto podríamos preguntarnos dónde está el problema de la convicción materialista de que el hombre es incapaz de vivir para otra cosa que no sea la satisfacción de sus propios intereses[20]. El primer Marx ya criticó un efecto de esta clase de ideología, al insistir en que el capitalismo reducía a todos los animales humanos al substrato de su animalidad[21]. Aunque parece que hayan cambiado muchas cosas, en la actualidad el materialismo democrático conduce precisamente al mismo resultado[22]. Pero ¿cómo es esto posible, si parece que actuamos de una manera perfectamente humana mientras compramos productos de Appel, consumimos café de Starbucks o disfrutamos viendo porno en internet? En primer lugar, como diagnóstico, quiero argumentar que puede haber –y que hay– una regresión de la humanidad a la animalidad; que puede haber una privación (reductiva). Pero también quiero defender la siguiente tesis, que es una exigencia crucial de lo que yo llamo *anamnesis metacrítica:* no existe relación entre lo humano y lo animal. De un modo más conforme a la dialéctica, quiero argumentar que no existe relación entre lo humano y lo animal, que lo que existe es algo así como un animal humano que es la encarnación de la ausencia de relación entre lo humano y lo animal[23]. Los anima-

---

[19] Véase, por ejemplo, A. Badiou, *Communist Hypothesis*, cit., p. 67.

[20] Pues eso es precisamente lo que significa vivir sin una idea: vivir únicamente para la satisfacción del interés propio y ser un perfecto egoísta; por definición, todo lo demás es imposible.

[21] Evidentemente, estoy pensando en los manuscritos de 1844 de Marx. Véase K. Marx, *The Economic and the Philosophical Manuscripts of 1844 and the Communist Manifesto*, Nueva York, Princeton, 1988 [ed. cast.: *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, trad. de W. Roces, Barcelona, Grijalbo, 1975].

[22] Se puede encontrar una interesante comparación entre la situación capitalista del siglo XIX y la nuestra en A. Badiou, *Le Réveil de l'histoire. Circonstances, 6*, París, Lignes, 2011, pp. 17-27 [ed. cast.: *El despertar de la historia*, trad. de B. Moreno-Luque, Madrid, Clave Intelectual, 2012].

[23] He desarrollado esta idea en *Can Animals be Political? A Question of Philosophy and Indifference* (en prensa).

les humanos son encarnaciones de esta ausencia de relación, por lo que no existe una ausencia *pura* de relación; es importante que no perdamos esto de vista[24]. Esta tesis quedará más clara a medida que desarrolle mi argumentación y me conducirá a la elaboración de mi propuesta esencial: en la actualidad, la filosofía necesita tomar la forma de una *anamnesis metacrítica*.

El humanismo animal y el biomaterialismo de lo posible

> *Pero la razón no se dejará nunca convencer de que la existencia de un hombre que solo vive (por muy ocupado que esté en este asunto) para gozar tenga en sí un valor, aun cuando ese hombre, como medio para ello, dé en ayudar lo mejor posible a otros que igualmente no buscan más que el goce, gozando con ellos, por simpatía, todos los deleites.*
>
> Immanuel Kant[25]

¿Por qué en la actualidad los animales humanos han quedado reducidos a su animalidad? Como es sabido, la tesis de Badiou afirma que el capitalismo es el régimen que se toma en serio el hecho de que el hombre es también un animal[26]. Eso ofrece un modelo patológico (en el sentido que da al término Kant) de la vida cotidiana y lleva a una comprensión del sujeto que se centra en su constitución animal, en su cuerpo, dado que los cuerpos pueden definirse y, en consecuencia, naturalizarse. Todos nosotros parecemos saber perfectamente –de un modo sumamente

---

[24] Es importante hacerlo, para no caer en ciertas trampas (idealistas). Nunca puede haber algo meramente humano que no tenga un sustrato animal. Afirmar que podríamos ser absolutamente humanos entraña defender la idea de eliminar nuestra propia encarnación, lo que me parece una postura muy complicada de sostener. En esta línea puede situarse la interesante –aunque problemática– posición de Jambet y Lardreau. Véase G. Lardreau y Ch. Jambet, *L'ange. Ontologie de la révolution*, París, Grasset, 1975.

[25] I. Kant, *Critique of the Power of Judgment*, Cambridge, CUP, 2000, p. 93 [ed. cast.: *Crítica del juicio*, trad. de M. García Morente, Madrid, Espasa, 2007].

[26] Véase A. Badiou, F. Ruda y J. Völker, «Wir müssen das affirmative Begehren hüten», en A. Badiou, *Dritter Entwurf eines Manifest für den Affirmationismus*, Berlín, Merve, 2008, pp. 45-46.

antiespinozista– lo que puede hacer un cuerpo y lo que necesita para sentirse bien. Por tanto, la idea del sujeto propia del capitalismo contemporáneo responde a un modelo biosubjetivo de subjetividad encarnada; en última instancia, se considera que el hombre es «un bípedo sin plumas, cuyos encantos no son evidentes»[27]. El capitalismo reduce todos los cuerpos a sus capacidades comerciales, sus intereses particulares, sus pequeños deseos y fetichismos, y después produce una animalidad comercial generalizada. Como ya afirmó Marx al hablar del trabajador que quedaba reducido al mero funcionamiento de su estómago, el capitalismo presenta un sistema totalizador que reduce a todo el mundo a su constitución puramente corporal, animal, orgánica.

En este punto, el imperativo contemporáneo es vivir la propia vida de una manera puramente corporal, es decir, animal, sin compromisos, sin ideas. La imagen de la humanidad que presenta el capitalismo es una construcción históricamente específica y una interpretación ideológica de lo que es un cuerpo (basada en la convicción de que existe algo así como «un cuerpo»[28] con el que uno vive). La simple conservación de la vida, es decir, la supervivencia, nos coloca en la posición de sujetos «pasivos»; así, por ejemplo, es fácil entender que, en política, contar con un número significativo de votantes pasivos se considere más importante que contar con un número significativo de verdaderos militantes[29]. Lo que la ideología capitalista-materialista produce es la igualdad abstracta de los cuerpos animales, objetivados, individuales, que comparten la misma forma de constitución (biológica) y pueden circular exactamente igual que objetos. Y que circulan en lo que, según Badiou, es el nombre contemporáneo del no-mundo en el que vivimos: *el*

---

[27] A. Badiou, *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*, Londres/Nueva York, Verso, 2001, p. 12.

[28] Me refiero a la brillante formulación de una «unidad del cuerpo» utilizada por Lorenzo Chiesa en «The Partisan's Morale Provisoire» (manuscrito inédito).

[29] Para una reconstrucción de la distinción formulada por Sartre entre números activos y números pasivos, véase, por ejemplo, A. Badiou, *Pocket Pantheon: Figures of Postwar Philosophy*, Londres/Nueva York, Verso, 2009, pp. 14-35.

mercado[30]. Por eso la democracia se ha convertido en «el emblema y el guardián de una oligarquía conservadora cuya principal (y a menudo belicosa) actividad consiste en proteger su propio territorio como lo hacen los animales bajo el nombre usurpado de *mundo*»[31]. Es esta reducción la que suspende el mundo, lo disminuye y deja tras de sí un mero entorno que, al mismo tiempo, debería preocuparnos a todos. En última instancia, todo ello da paso al monótono sinsentido de las inquietudes sobre el medio ambiente o sobre los derechos humanos, que se presentan a sí mismas como defensoras de los derechos de nuestra especie. Y eso es así porque la reducción de los seres humanos a su especie animal está íntimamente vinculada a una amenaza con la que se enfrenta toda especie: la domesticación. La definición negativa más sencilla de una especie es la siguiente: aquello que puede ser domesticado. Y la forma de domesticación democrático-materialista, como parte de su proyecto ideológico, consiste precisamente en esta reducción naturalista a la animalidad, a la que llamaré *humanismo animal*. La vida humanista animal es una vida subjetivamente empobrecida, aun cuando uno tenga la suerte contingente de llevar una vida objetivamente acomodada. Es una vida sin una idea, o, por decirlo en otras palabras, una vida sin pensamiento[32].

Por tanto, el capitalismo produce indiferencia: la igualdad corporal, abstracta y objetiva de todos los animales humanos que viven en el medio ambiente del mercado en el que han de competir

---

[30] Badiou: «[M]ercado es el nombre de un mundo que no es un mundo». A. Badiou, «Philosophy and the "War against Terrorism"», en *Infinite Thought*, Londres/Nueva York, Continuum, 2003, p. 162. Aquí se da incluso una extraña forma de animismo neopagano, como indican frases hechas del tipo «los mercados no están satisfechos» y otras similares e igualmente omnipresentes.

[31] A. Badiou, «The Democratic Emblem», en G. Agamben, A. Badiou, D. Bensaïd y W. Brown, J.-L. Nancy, J. Rancière, K. Ross y S. Žižek, *Democracy in What State?*, Nueva York, Columbia University Press, 2011, p. 8.

[32] El humanismo animal, como puede apreciarse en multitud de ámbitos distintos, no intenta producir ninguna forma de pensamiento, puesto que el pensamiento entra en contradicción con su propio concepto. También debería quedar claro por qué el humanismo animal capitalista es esencialmente una doctrina de Estado, puesto que –retocando la fórmula de Heidegger– el Estado no piensa.

entre sí. Y esta producción material de indiferencia –todo el mundo se convierte en un cuerpo animal egoísta que intenta convertirse en el mejor depredador[33]– funciona incluso mejor porque, por utilizar el término de Stephen Jay Gould[34], ha «exaptado» la forma estatal perfecta para realizarse, a saber, la democracia. En la actualidad, la forma misma de la democracia está condicionada por el contenido capitalista, y la forma misma del capitalismo está condicionada por el contenido democrático. El contenido capitalista en la forma democrática se hace presente en la hegemonía de los intereses y de los deseos patológicos, y, finalmente, en la constitución bestial del hombre, que domina todos los debates «políticos» contemporáneos, las controversias sobre los derechos humanos, etc. Esto es un efecto de lo que yo denomino *humanismo animal*. El contenido democrático en la forma capitalista está presente en la mayoría de las interpretaciones prácticas de los principios democráticos; por ejemplo, de la libertad como libertad del trabajador para vender su fuerza de trabajo. De eso trata en esencia el materialismo democrático. Badiou tiene razón al subrayar que todo Estado es indiferente a la igualdad. Y la forma del Estado democrático capitalista contemporáneo organiza la conformidad abstracta (del cuerpo individual o del cuerpo comunitario) mediante los procesos de las llamadas libres elecciones, que son indiferentes a todas las singularidades. Las *elecciones* son medios estatales de *organizar la indiferencia*, y esta indiferencia organizada es indiferente, precisamente, en relación con todo punto de lo real[35]. Sin embargo, las elecciones libres se venden en la actualidad como si fueran la realización misma de la libertad: uno puede votar todo aquello que resulta políticamente posible. A partir de aquí podemos inferir

---

[33] Este parece ser el punto de partida concreto del proyecto absolutamente reaccionario de John Gray. Véase su libro *Straw Dogs: Thoughts on Humans and Other Animals*, Nueva York, Farrar, Straus & Giroux, 2007 [ed. cast.: *Perros de paja: reflexiones sobre los humanos y otros animales*, Barcelona, Paidós, 2003].

[34] S. Jay Gould, «A Crucial Tool for Evolutionary Biology», *Journal of Social Issues* 47:3, 1991, pp. 43-65.

[35] Como afirmó Badiou en cierta ocasión: «En esencia, el voto entra en contradicción con los principios, como con toda idea de emancipación y protesta». A. Badiou, *Polemics*, Londres/Nueva York, Verso, 2006, p. 91.

por qué en la actualidad la categoría de lo *posible* se ha convertido en un instrumento de opresión. ¿Por qué debería ser así?

En política, la confianza en lo posible puede tener tres consecuencias[36]:

1. La prioridad de lo posible entraña que uno ha optado ya por un modelo particular de cambio: el cambio como ampliación de lo posible.
2. Este proceso de ampliación entraña que la igualdad únicamente puede concebirse de una manera gradual, como un estado gradualmente realizado del régimen ampliado de lo posible. En este punto, debemos recordar un grito francés de batalla: *Tout ce qui bouge n'est pas rouge* (No todo lo que se mueve es rojo).
3. Por tanto, alinearse con lo posible supone inevitablemente alinearse con la primacía de la desigualdad sobre la igualdad, puesto que, en un ámbito dado de lo posible, siempre hay algo que parece imposible.

Por eso, al alinearse con lo posible, se vuelve imposible todo cambio en el marco de lo que parece posible. Se vuelve sistemáticamente imposible transformar la situación de cualquier otra manera que no sea la de la ampliación de lo posible. Con ello, lo que al final tenemos es un ámbito de posibilidades históricamente específicas y circunscritas que puede ser realizable. Ampliar, de manera aparentemente infinita, lo que es posible supone aceptar un punto límite final de dicha ampliación. Por eso, el «comunismo», una organización de la imposibilidad de los enunciados desigualitarios aquí y ahora –puesto que eso es precisamente lo que el comunismo ha representado a lo largo de su historia– parece imposible. Sin embargo, esa organización no se puede alcanzar simplemente mediante una ampliación gradual de lo posible.

En la actualidad, lo posible es un régimen estatal y estable que, aunque parece cambiar continuamente, en realidad nunca cambia

---

[36] Me atengo aquí a los argumentos que Badiou ha desarrollado en sus seminarios. Véase entretemps.asso.fr.

de verdad. Dicho de otro modo, alinearse con el régimen de lo posible es apoyar un retorno al actual estado de las cosas y adherirse para siempre al estado existente en la actualidad. Por eso entraña un ámbito circunscrito de reflexividad[37]. En consecuencia, la ampliación supuestamente infinita de lo posible está necesariamente limitada y finitizada por algo que parece ser imposible dentro de una situación histórica dada. Y esa imposibilidad se naturaliza en la misma medida en que el régimen de lo posible intenta naturalizarse.

Por consiguiente, aceptar lo que resulta posible es redoblar la imposibilidad: existe una imposibilidad general de cambiar las leyes del cambio (es decir, la ampliación de lo posible), y eso entraña siempre la imposibilidad, que adopta formas diversas, de organizar los enunciados imposibles y desigualitarios. Esa es la razón de que en la actualidad se presente al comunismo como algo imposible, empezando por los posibles medios de naturalizarlo y de naturalizar las imposibilidades con las que choca. Dicho de otro modo, lo imposible es simplemente (es decir, para siempre y ontológicamente) imposible. Todo esto se relaciona con el hecho de que en la actualidad el paradigma fundamental de lo posible es lo natural. Y eso es así porque la naturalización significa que la única orientación ofrecida por lo posible se inscribe en esta ecuación axiomática:

posible = «existencia = individual = cuerpo»[38].

Lo posible es lo corporalmente e individualmente natural. Lo posible es lo que hay; por ejemplo, los cuerpos, cuya existencia está determinada naturalmente por sus necesidades, etc. En última instancia, el materialismo capitalista de lo posible es un materialismo del cuerpo biológico y animal, que cae bajo el paradigma de lo natural, de lo posible naturalizado. Es un *biomaterialismo de lo posible*[39].

---

37 S. Lazarus, *Anthropologie du nom*, París, Seuil, 1996.

38 A. Badiou, *Logics of Worlds*, cit., p. 2.

39 Por eso también, como ha señalado Zupančič, al partir del régimen de lo posible llegamos a una forma de naturalización contemporánea como la del racismo del éxito: un racismo que presenta el éxito como una categoría

Por tanto, para resumir: el *humanismo animal* es el resultado directo del marco ideológico del materialismo democrático, que entraña un materialismo sin una idea. Eso conduce a la más radical –es decir, material– reducción de los seres humanos a su subestructura animal, y presenta una producción, una organización y una administración a gran escala de la indiferencia[40]. La uniformidad abstracta de los cuerpos circulantes individuales y colectivos produce una equivalencia y una indiferencia abstractas entre ellos. Pero ¿qué hacer ante esta situación, filosóficamente hablando? La respuesta que quiero plantear es que la filosofía no debería aspirar a quedarse encerrada en la academia, ni a convertirse en un discurso de conocimiento puramente administrativo, como, por ejemplo, lo es el discurso universitario[41]. Por eso, la filosofía tiene que comprometerse[42]. Tiene que intervenir para clarificar la situación, y puede hacerlo –contra la corriente dominante– si asume la tarea de la *anamnesis metacrítica*. Si la cuestión de un nuevo comienzo del comunismo puede tratarse como una cuestión filosófica, ha de tratarse como una cuestión de anamnesis metacrítica. Por tanto, a continuación me centraré en explicar qué es la *anamnesis metacrítica*, y después pasaré a concretar cuál es su relación con el comunismo. Para ello, haré en primer lugar algunas observaciones preliminares sobre la *anamnesis metacrítica del comunismo*[43].

---

natural, inscrita en las capacidades de nuestro cuerpo individual y en nuestro estilo de vida. Véase A. Zupančič, *The Odd One In: On Comedy*, Massachusetts/London, Massachusetts Institute of Technology Press, 2007, pp. 5-7.

[40] Se puede encontrar un análisis interesante sobre la producción de la indiferencia en el capitalismo, aunque escrito desde una perspectiva muy poco radical, en G. Lohmann, *Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx*, Fráncfort, Suhrkamp, 1991.

[41] Como he intentado señalar al principio, la filosofía del discurso universitario actual es, sin ninguna duda, la llamada filosofía analítica (en todas sus versiones pragmatistas). Aunque la filosofía analítica se considera dialéctica, como se verá por lo que sigue, en realidad no lo es, puesto que no va más allá de un esquema limitado de pensamiento dialéctico (evita pensar lo que yo llamo *dialéctica de la dialéctica y la no dialéctica*).

[42] De esta manera, y tal vez únicamente de esta manera, no puede dejar de ser heredera de Sartre.

[43] Todo esto necesita una elaboración mucho mayor. Trataré de presentar una explicación más detallada en un libro que se encuentra en proceso de

En este momento, la anamnesis metacrítica del comunismo, entendida como aquello que responde a la pregunta por el nuevo comienzo del comunismo, no ha hecho más que empezar. Sin embargo, me gustaría partir de una idea muy sencilla, pero esencial: si, en la actualidad, el comunismo parece imposible, cualquier abordaje metacrítico o anamnésico del comunismo tiene que vérselas con lo que parece imposible. La anamnesis metacrítica se compone de tres características, que también estructurarán este capítulo:

1. un idealismo sin idealismo[44],
2. una dialéctica de la dialéctica y la no dialéctica[45],
3. una posición cartesiana para el siglo XXI (por venir)[46].

La filosofía entendida como anamnesis metacrítica guarda una relación directa con la posición filosófica de Badiou.

Idealismo sin idealismo o la filosofía como anamnesis

Podemos afirmar que, dado el actual predominio del materialismo democrático, la vieja batalla ideológica, para decirlo con palabras de Althusser, entre idealismo y materialismo[47], determinante para la filosofía a lo largo de su historia, ha entrado en una nueva fase. Con el completo agostamiento del idealismo, podemos afirmar que la división que separaba al idealismo del materialismo

---

preparación y que de momento lleva el título de *Indiferencia y repetición* (que debo a Aaron Schuster), centrado principalmente en Descartes, Kant, Hegel, Marx y, en última instancia, Platón (especialmente su manera de retar al sofista).

[44] Desarrollo esta idea mucho más extensamente en mi «Idealism without Idealism: Badiou's Materialist Renaissance», en *Angelaki* (en prensa).

[45] Para una version más extensa, véase F. Ruda, «Thinking Politics Concretely: Negation, Affirmation and the Dialectics of Dialectics and Non-Dialectics», en *Thinking – Resisting – Reading The Political* (en prensa), también disponible en blip.tv.

[46] Véase F. Ruda, «Exiting the Woods», cit.

[47] Véase L. Althusser, «Philosophy as Revolutionary Weapon», en marxists.org; y A. Badiou, «Philosophy as Creative Repetition», en lacan.com.

está reapareciendo dentro del materialismo. Esa es una posible manera de concebir la distinción introducida por Badiou entre *materialismo democrático* y *dialéctica materialista*. Si el idealismo es imposible, entonces la única opción concebible es el materialismo; pero al ser aún el materialismo una «atmósfera ideológica»[48], como ha dicho Badiou, podemos asumir que la repetición de la distinción entre idealismo y materialismo dentro del propio materialismo crea un materialismo idealista, malo, y un materialismo propiamente materialista. Al contrario, lo que quiero sostener es que habría que abordar de una manera más dialéctica la inscripción contemporánea de la distinción entre idealismo y materialismo en el ámbito del materialismo. Para resumir, diré que esta repetición contiene un momento de inversión, un momento que invierte de una forma material la distinción entre materialismo bueno y materialismo malo dentro del propio materialismo, o, mejor dicho, que introduce un momento de torsión dentro del materialismo. Siguiendo a Badiou, voy a argumentar que el materialismo democrático se puede entender como un materialismo sin una idea, como un *materialismo sin idealismo*, y que todo enfoque dialéctico materialista se debe concebir como un *idealismo sin idealismo*.

Podemos encontrar en Descartes un buen lugar por el que empezar. En sus *Meditaciones metafísicas* encontramos un pasaje notable, en el que se pregunta cómo es que se nos puede engañar en absoluto. Y una parte de la respuesta que ofrece es que el error puede proceder del atributo que más nos asemeja a Dios: la libertad de nuestra voluntad. Me puedo equivocar porque soy libre sin límites: «Cuando la voluntad no se considera de forma relacional, sino estrictamente en sí misma, la voluntad de Dios no parece mucho mayor que la mía…»[49]. Pero eso significa que la libertad de

---

[48] A. Badiou, *Logics of Worlds*, cit., p. 3.

[49] R. Descartes, *Philosophical Essays and Correspondence*, Indianápolis/Cambridge, Hackett Publishing, 2000, pp. 124-125. La contingencia de la libertad de Dios es fundamentalmente necesaria. De lo contrario, Dios estaría obligado a crear verdades, y, por tanto, eliminaríamos la contingencia de la libertad. En este punto, tal vez pudiéramos volver a descubrir una huella cartesiana en las obras de realistas especulativos como Meillassoux. Descartes fue el primer filósofo que insistió de forma radical en la necesidad de la contingencia.

mi voluntad es tan infinita que hasta puede desear al mismo tiempo dos cosas incompatibles. Además, en una famosa carta escrita en 1644, Descartes afirma lo siguiente: «Y, por otro lado, si dios quiso que algunas verdades fueran necesarias, no lo quiso necesariamente. Pues una cosa es desear que fueran necesarias y otra desearlo necesariamente, o que se necesitara desearlo»[50]. Sartre insistió en que, para Descartes, Dios es tan libre que su libertad debería identificarse con la contingencia radical[51]; la libertad es la contingencia de crear un mundo de una manera o de otra. El argumento de Descartes es que mi voluntad (que me asemeja a Dios) es tan libre que puede desear A y No-A al mismo tiempo. Por tanto, la filosofía cartesiana del sujeto comienza confrontando lo que Descartes expresa como sigue: «Puedo ser libre sin inclinarme por ambos sentidos. De hecho, cuanto más firmemente me inclino en una dirección, más libre es mi elección. Cuando ninguna razón me inclina en una dirección más que otra, siento indiferencia –es decir, siento que no importa el camino que elija–, y esa la clase de libertad más pobre»[52]. El argumento de Descartes es que solo somos radicalmente libres cuando tomamos una opción; la libertad consiste en tomar una opción, no en la oportunidad de elegir entre opciones posibles[53]. Por tanto, la libertad solo es real, solo se realiza, en una decisión, no en la existencia abstracta de dos posibilidades entre las que elegir, en la que podríamos permanecer eternamente[54]. La libertad consiste, como podríamos decir con Badiou, en «hacerse cargo de un punto»[55], en una decisión que condensa todas las supuestas diferencias en una sola op-

---

[50] *Ibid.*, p. 220.

[51] J.-P. Sartre, «Cartesian Freedom», en *Literary Philosophical Essays*, Vancouver, Collier Books, 1967.

[52] R. Descartes, *Philosophical Essays*, cit., p. 125.

[53] Como dice él mismo: «[C]uanto más me inclino en una dirección […] más libremente elijo esa dirección». *Ibid.*

[54] Por tanto, la insistencia en la posibilidad de elegir entre dos opciones concebibles es también lo que conduce directamente a la falta de decisión. Véase el análisis de esta cuestión que se encuentra en R. Descartes, *The Passions of the Soul: Les passions de l'âme*, Indianápolis, Hackett, 1989 [ed. cast.: *Las pasiones del alma*, trad. de J. A. Martínez y P. Andrade, Madrid, Tecnos, 2010].

[55] A este respecto, véase A. Badiou, *Logics of Worlds*, cit., pp. 397-448.

ción. Y la libertad consiste en elegir las consecuencias de esa decisión y perseverar en ellas.

Para Descartes, eso significa que solo puedo equivocarme cuando no he comprendido la naturaleza de mi libertad. Es lo que sucede cuando cometo el error de concebir mi propia naturaleza como la posibilidad de desear A y no-A al mismo tiempo. Por tanto, cuando me limito a permanecer en el ámbito de este *sí y no* simultáneos, no soy libre. Esa es la razón de que me vuelva indiferente, y es también una forma de comprender el principal efecto de la ideología democrático-materialista. El materialismo democrático es un *biomaterialismo de lo posible*, de la indiferencia que elimina la genuina elección. Es un régimen del A y del no-A simultáneos.

Por tanto, podemos aprender de Descartes que la filosofía tiene que intervenir contra esta –o, mejor, contra toda– clase de indiferencia. *Filosofía es filosofía comprometida contra la indiferencia*. Y, pese a que no puedo desarrollar aquí este argumento con detalle, cuando Badiou afirma que políticamente estamos en la misma situación que Marx en la década de los cuarenta del siglo XIX[56], lo que cabe inferir es que, en cierto sentido, filosóficamente estamos en la misma situación que Descartes en la de los cuarenta del XVII. Pues la filosofía tiene que repetir creativamente el gesto cartesiano contra la indiferencia. Más adelante volveré sobre esto.

Para resumir: en cuanto siento que hago A, pero sin embargo hago no-A (por ejemplo –citando a Žižek–, en cuanto creo que participo en un proyecto colectivo al comprarme un café *macchiato* en Starbucks y concibo tal cosa como la encarnación misma de mi libertad), me vuelvo indiferente. O, para decirlo de una manera más dialéctica: si mi propia libertad es lo que me asemeja a Dios, precisamente no es algo natural (o naturalizable), como en la actualidad afirma el materialismo democrático; más bien, es algo que en mí mismo es antinatural o incluso anatural, aunque yo *también* sea un ser natural[57]; es lo otro, lo inhumano dentro del

---

[56] A. Badiou, *Communist Hypothesis*, cit., pp. 259-260.

[57] Esta es una forma posible de comprender por qué los animales humanos son encarnaciones de la ausencia de relación. Siguiendo a Descartes, podemos afirmar que son incorporaciones naturales de algo anatural.

sujeto. La libertad es mi naturaleza, y ella es lo que me asemeja a Dios; pero Dios es el creador de la naturaleza, de modo que su libertad, y también necesariamente la mía, no pueden ser sencillamente naturales. Por tanto, el argumento de Descartes es que *los seres humanos son seres libres cuya propia naturaleza es algo anatural*. Pero, al mismo tiempo, eso les permite malinterpretar su propia naturaleza anatural, de una manera que suspende esta misma naturaleza (anatural) naturalizándola.

No existe relación entre lo humano y lo animal: son dos sustancias diferentes, como diría Descartes; sin embargo, existe el animal humano, una encarnación de esta ausencia de relación. Esa encarnación es una encarnación material de esta no-relación, de esta ausencia de relación. Y esta encarnación de la ausencia de relación es una encarnación de la libertad, una incorporación natural de algo anatural. La libertad no es ni será nunca algo dado de forma natural, lo que equivale a decir que es anatural[58]. Contra la naturalización de la libertad, que es la reducción de los animales humanos a la encarnación animal bajo el materialismo democrático, hay que insistir en la necesaria anaturalidad de la libertad, que convierte al animal humano en un animal *humano*. Por tanto, la libertad exige una auténtica elección, trabajo arduo, disciplina y una organización estricta para perseverar en sus consecuencias. De eso es de lo que –tal vez como era de esperar– siempre ha tratado el comunismo.

También podemos decir que, en la actualidad, el materialismo capitalista funciona en cierto modo como el *genius malignum* de Descartes, engañándonos acerca de casi todo. Tal vez sea el genio más maligno que podamos imaginar, dado que el capitalismo toma la distinción entre cuerpo y alma y extrapola de ella el cuerpo. Para volver a decirlo en términos cartesianos: en un hermoso pasaje de las *Meditaciones*, Descartes reflexiona sobre la prueba del «*cogito, ergo sum*»: «Soy, existo, eso es seguro. Pero ¿durante cuán-

[58] Por eso uno no es sencillamente libre desde el comienzo, desde el momento en que nace; la libertad entraña siempre trabajo arduo y disciplina. Žižek ha ofrecido una hermosa demostración al respecto en su interpretación de *300*, película dirigida por Zack Snyder. Véase S. Žižek, «The True Hollywood Left», en lacan.com.

to tiempo? Durante todo el tiempo en el que estoy pensando. Pero tal vez no más; a lo mejor, si dejara de pensar, dejaría de existir, y debo tratar esa posibilidad como si fuera real […]»[59]. Podríamos decir que la reducción operada por el capitalismo funciona en perfecta alineación con este argumento: el capitalismo nos engaña de tal forma que nosotros, como encarnaciones de la ausencia de relación entre lo humano y lo animal, pensamos que únicamente existimos en lo corporal. O, para decirlo de otro modo: sabemos muy bien que existimos como animales *humanos*, pero a pesar de todo actuamos como si no lo fuéramos; actuamos de una manera puramente animal, asumiendo la posición de animales que ya no se atreven a pensar, de animales engañados por el genio maligno del capitalismo y por su ideología democrático-materialista.

En este punto también podemos volver la vista a Platón. Y podemos clarificar lo que la filosofía, en unos tiempos como los nuestros, puede aprender de un perfecto idealista. A saber: la filosofía tiene que asumir una tarea anamnésica. La lección que podemos extraer de Descartes se puede expresar de la siguiente manera: para que el animal no llegue a ser indiferente, hay que recordarle que su propia naturaleza –su libertad– es anatural. Los animales humanos son una encarnación de la ausencia de relación entre lo humano y lo animal, *encarnaciones naturales de la anaturalidad*. Y esta naturaleza anatural solo es real cuando toma partido, cuando adopta una decisión. La idea ha llegado recientemente incluso a Hollywood. Como dice uno de los personajes de *Sucker Punch*[60], película dirigida en 2011 por Zack Snyder: «Si no defien-

---

[59] R. Descartes, *Philosophical Essays*, cit., p. 120.

[60] Suscribo la afirmación de Žižek de que Snyder es una de las figuras paradigmáticas de la izquierda hollywoodiense. Puede decirse que *Sucker Punch* es una combinación impresionante de temas hegelianos (la liberación y la formación de un sujeto que supera –imaginariamente– imposibilidades consta de cuatro fases) y momentos brechtianos (la película se dirige directamente al espectador y afirma: «Tenéis todas las armas necesarias, ¡así que luchad!»). Voy a presentar un análisis que siga esos ejes en «We are all Hot Girls in a Mental Asylum: The "Hollywood Left" and Contemporary Democracy», en F. Ruda y J, Völker [ed.], *Art and Contemporaneity*, Zúrich, Diaphanes, 2013 [en prensa]).

des algo, te engañan en todo». Pero ¿cuándo defiende uno realmente algo? Aquí es donde el idealista Platón puede ser de ayuda. Como ha subrayado Badiou, la pregunta fundamental de Platón ha sido siempre: «¿Cuál es la vida buena?» o «¿Cuál es la vida digna de una idea?». Esta era –y tal vez siga siendo– *la* pregunta de la filosofía, *la* pregunta de Platón[61]. Y Platón –el primero que defendió la idea de la idea– la responde de esta forma: a uno no lo engañan en todo, sino que defiende algo, cuando uno sostiene una idea y se aferra a ella. Y, como Badiou ha señalado en diversas ocasiones, una idea es siempre una excepción a la mera existencia de lo que hay, de los cuerpos individuales, de las opiniones y los lenguajes colectivos. Una idea es siempre la excepción, en cierto modo escandalosa, inhumana y anatural, al ámbito natural y dado de las opiniones.

Por volver a Platón, podríamos afirmar que la primera tarea de la filosofía en nuestros tiempos es la de «realizar la difícil tarea de resucitar la idea»[62] contra la reducción omnipresente de los animales humanos a la animalidad. Y como vivimos en una época en la que parece que no haya ni una sola idea disponible, la filosofía ha de trabajar por su propia resurrección, es decir, por un nuevo comienzo de la idea que ha sido abordada y que es abordada con diferentes nombres, uno de los cuales es el de «comunismo».

Por tanto, lo que en las actuales condiciones materialistas hay que resucitar del idealismo es precisamente la *idea de una idea*[63], es decir, la forma de inscribir la distinción entre materialismo e idealismo en el propio materialismo. No es una simple vuelta al idealis-

[61] Véanse sus seminarios sobre «Pour aujourd'hui, Platon!» en entretemps.asso.fr. Véase también A. Koyré, *Discovering Plato*, Nueva York, Columbia University Press, 1968.

[62] *Ibid.*

[63] Este es el aspecto que tendría una inversión materialista del materialismo: nos volveríamos hacia el idealismo para resucitar la (forma o idea de la) idea y reinsertarla en las bases materialistas de toda posición contemporánea. Eso puede dar una respuesta a la pregunta formulada por Badiou en sus seminarios sobre Platón: «¿Tenemos una idea de la idea?». La respuesta que ha de dar en la actualidad toda posición materialista y dialéctica tiene que ser afirmativa. El problema estriba en cuáles habrán sido las consecuencias de esa respuesta afirmativa.

mo, puesto que estamos en una situación en la que únicamente podemos ser materialistas. Más bien, esa resurrección entraña invertir el materialismo para desear que sea necesario y desearlo necesariamente o que sea necesario desearlo, es decir, oponerse al materialismo sin una idea que conduce al humanismo animal con un *materialismo de la idea*, *un materialismo de la libertad inhumana*, *anatural*, *del animal humano*. Esto puede hacerse inscribiendo un auténtico Dos[64]: el Dos que abarca 1) lo que hay, y 2) una excepción. También podemos expresar esta idea de la siguiente forma: sí, solo existe la vida humanista-animal colectiva e individual, con la única excepción de la idea de la vida comunista. Ese renacimiento del idealismo bajo condiciones materialistas se puede caracterizar con una fórmula que Badiou utilizó en cierta ocasión para describir su propio proyecto. En un texto llamado «Metaphysics and the Critique of Metaphysics», se refirió a su propia filosofía como «metafísica sin metafísica»[65], y creo que podemos concebir en estos términos el necesario acto filosófico que reinscribe en el materialismo la distinción entre idealismo y materialismo. Eso significa que la filosofía como empresa materialista y dialéctica debe entrañar un *idealismo sin idealismo*. Por eso precisamente la filosofía actual ha de ser anamnésica. Toda idea (eso es lo que podemos aprender de Platón) es esencialmente buena, y eso conduce a la siguiente tarea: la filosofía tiene que recordarnos que tal cosa es así.

---

[64] Esta idea es también coherente con la posición de Badiou, por más que se lo suela presentar como el pensador de algo así como una multiplicidad ontológica primordial. No es difícil demostrar que esa imagen obedece a una interpretación problemática de su concepción metaontológica, a la luz de la insistencia de Badiou en la primacía del Dos (lo uno y lo múltiple puro por un lado y el vacío por el otro). Por tanto, su pensamiento es coherente con una afirmación suya hecha cierto tiempo atrás: «La dialéctica afirma que existe el Dos, e intenta inferir el Uno a partir de él, como una división móvil. La metafísica afirma el Uno, y se enreda permanentemente derivando el Dos a partir de él. Hay otros, como Deleuze, que afirman lo Múltiple, que nunca es más que una apariencia, puesto que afirmar lo múltiple lleva a presuponer el Uno como sustancia y a excluir el Dos de él», A. Badiou, *Theory of the Subject*, Londres/Nueva York, Continuum, 2009, p. 22. Véase también mi «Exiting the Woods», donde rastreo todo esto con mayor detalle.

[65] A. Badiou, «Metaphysics and the Critique of Metaphysics», *Pli*, 10, 2000, p. 190.

El hecho de que en este momento toda idea no relativa parezca imposible carece de importancia. Ya ha parecido imposible con anterioridad (y en múltiples situaciones). Por ejemplo, en la década de los cuarenta del siglo XIX nadie creía verdaderamente en la transformación radical. Por tanto, la filosofía puede y debe evocar lo imposible, y recordarnos que ya ha acontecido, y en más de una ocasión, antes de que llegara a ser posible. Pero, en esa tarea anamnésica, la especificidad histórica es de la máxima importancia. Hay que tener en cuenta todas las experiencias –todos los fracasos– que ha habido ya, y aprender de ellos sin extraer la conclusión termidoriana[66] del materialismo imperante, a saber, la de que todo intento de realizar un bien universal y colectivo lleva en última instancia a los peores resultados imaginables. Por tanto, aunque es verdad que nosotros pensamos *después de* Platón, Descartes y Hegel, tenemos que evitar el oscurantismo de una distinción naturalizada entre lo posible y lo imposible, que reduce al hombre a su sustrato animal y a una vida sin proyecto colectivo, o sin ninguna relación con algo absoluto (es decir, con una idea). En nuestras condiciones históricas concretas, la filosofía tiene que ser una anamnesis que nos recuerde que lo imposible –con el nombre de comunismo– ya ha sido posible en el pasado. Podemos entender por qué Descartes, Hegel y Platón son importantes para esta tarea.

El método filosófico de Descartes se dirigía contra toda forma de engaño o de error en el juicio; es famoso su punto de partida, el de dudar de todo lo que alguna vez lo hubiera engañado y en lo que, por tanto, ya no podía confiar. A partir de aquí, cabe deducir que, de una forma similar, la filosofía puede recordarnos que ni se puede ni se debe confiar en el genio maligno del capitalismo, ni siquiera bajo su aspecto democrático-materialista. El materialismo democrático capitalista intenta animalizar el animal humano, o humanizar su dimensión animal. El método de Descartes puede hacernos escépticos. Y podemos vincular esta duda con una idea formulada por Hegel en su *Estética*, cuando

[66] Sobre la lógica de lo termidoriano, véase A. Badiou, *Metapolitics*, Londres/Nueva York, Verso, 2012, pp. 124-140.

afirma que el ser humano es el único animal que sabe que es solo un animal, y que ese mismo saber lo convierte en algo más que un animal[67]. La tarea de la filosofía consiste en mantener vivo ese saber. En consecuencia, podemos combinar el método cartesiano y la idea hegeliana con lo que a mi juicio hay que recuperar de Platón.

La tarea de la filosofía es anamnésica. Tiene que recordarnos, por así decirlo, que somos encarnaciones de la ausencia de relación, y que la capacidad de realizar lo anatural, lo imposible, de vivir bajo una idea, está en nuestra propia naturaleza. La filosofía adopta el método de la duda para restaurar el saber del animal *humano* y recordarnos la idea de una idea. Así es como puede emanciparnos de toda naturalización reductiva.

Dialéctica de la dialéctica y la no dialéctica: filosofía metacrítica

Sin embargo, para contrarrestar la reducción humanista y animal de los seres humanos a animales, se necesita algo más. Es importante formular la siguiente pregunta: ¿cómo garantizar la concreción histórica de esta tarea anamnésica? Tomar la idea de una idea y desarrollar un *idealismo sin idealismo* es solo una parte de la tarea actual de la filosofía. Hay que relacionar esta tarea con la situación histórica precisa en la que estamos. Como ha propuesto Badiou, nos encontramos en una situación comparable a la de Marx en la década de 1840. ¿Cuál era aquella situación? Nadie sabía lo que «comunismo» o «revolución» podía significar (como en la actualidad) y por eso precisamente formuló Marx estas ideas como hipótesis. Eso es lo que hay que repetir. Necesitamos repetir lo que hizo Marx en ese decenio: necesitamos nuevas tesis sobre Feuerbach (es decir, sobre el materialismo democrático), un nuevo manuscrito filosófico-económico (es decir, una teoría de la

[67] Véase G. W. F. Hegel, *Aesthetics: Lectures on Fine Art*, vol. 1, Oxford, Clarendon, 1975, p. 80 [ed. cast.: *Lecciones sobre la estética*, trad. de A. Brotons, Madrid, Akal, 2007].

alienación y una teoría del ser de la especie humana) y un nuevo manifiesto comunista[68].

El primer Marx se ocupó ante todo de Hegel. Para ser más precisos, reelaboró la dialéctica hegeliana, en especial el concepto de negación. Pensemos, por ejemplo, en su famosa definición del proletariado como negación de todo lo que la burguesía incluye en su definición del ser humano[69]. Si verdaderamente estamos en una situación comparable, la filosofía actual tiene que repetir a Marx. Tiene que trabajar con la dialéctica, es decir, tiene que trabajar con el motor del pensamiento dialéctico: la negación. Así puede surgir una nueva –o renovada– dialéctica materialista, capaz de concebir nuevamente lo imposible en nuestras condiciones históricas singulares. Pero ¿cómo repetir en la actualidad el gesto de Marx?

En un artículo importante, Badiou ofrece lo que a mi juicio constituyen los primeros esbozos al respecto[70]. Distingue tres formas de negación que ofrecen coordenadas esenciales para una dialéctica materialista renovada y las relaciona con la *Metafísica* de Aristóteles. En esta obra, Aristóteles muestra que el pensamiento en general está determinado por tres principios: 1) el principio de

---

[68] La comparación entre la situación de Marx y la nuestra tiene necesariamente esa implicación. El primer Marx, antes de convertirse en el coautor del *Manifiesto*, empezó trabajando sobre Feuerbach (el materialismo democrático de su tiempo, podríamos afirmar), sobre Hegel y sobre la economía burguesa (aunque todo esto puede verse como parte de su reformulación de la dialéctica). Los resultados de ese empeño son esencialmente las tesis sobre Feuerbach, los manuscritos de 1844 y el *Manifiesto*. Si nuestra situación es comparable, nuestra tarea consiste en rehacer estas obras.

[69] Esta definición se encuentra en K. Marx, «A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right: Introduction (1843-1844)», en Marx, *Early Writings*, Londres, Penguin, 1992, pp. 243-258 [ed. cast.: *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, trad. J. M. Ripalda, Valencia, Pre-Textos, 2014]. He presentado una interpretación de esta definición en relación con el (in)humanismo de Marx en F. Ruda, «Humanism Reconsidered, or: Life Living Life», *Filozofski Vestnik*, XXX: 2, 2009, pp. 175-196.

[70] Véase A. Badiou, «The Three Negations», *Cardozo Law Review*, 29: 5, 2008, pp. 1877-1883. Tomo lo que Badiou desarrolla en el artículo como guía para mi argumentación.

identidad: toda proposición es equivalente a sí misma, es decir, a su contenido de verdad; 2) el principio de no contradicción: es imposible que, en el mismo contexto, la proposición A y la proposición no-A puedan ser verdaderas al mismo tiempo; y 3) el principio del tercio excluso: una proposición A ha de ser verdadera o falsa, es decir, o bien A es verdad o bien lo es no-A. En este modelo, la negación tiene una estructura doble. En primer lugar, tiene un poder de exclusión: la proposición A excluye la validez de la proposición no-A. En segundo lugar, presenta una decisión forzosa: o A o no-A es válida, sin que exista una tercera opción. La negación clásica nunca afirma que «sí» y «no» son válidos al mismo tiempo, sino que solo es válido o «sí» o «no». Sin embargo, es fácil darse cuenta de que no solo existen formas clásicas de negación. Dentro del marco de estos tres principios se pueden inferir otras formas lógicas de negación.

La negación solo es clásica cuando sigue el principio de no contradicción y el principio del tercio excluso. También cabe pensar en una negación que únicamente siga el principio de no contradicción, pero no el principio del tercio excluso; en una negación que siga el principio del tercio excluso, pero no el principio de no contradicción; y, por último, en una negación que no siga ninguno de ambos principios. Esta última forma de negación pierde todo poder de negación porque ni prescribe una decisión ni excluye nada; solo conoce la negación de la negación. La segunda forma de negación, la que sigue el principio de no contradicción pero no el del tercero excluido, es la que Badiou llama la *lógica intuitiva de la negación;* a la tercera, la que solo sigue el principio del tercio excluso, pero no el de no contradicción, le da el nombre de *paraconsistente*.

Es importante señalar que, para Badiou, la lógica clásica de la negación corresponde al discurso de la ontología. Para su definición del ser en cuanto ser, el principio de extensionalidad es fundamental: un elemento de un conjunto pertenece al conjunto o no pertenece a él. A (el elemento que pertenece al conjunto) es verdadero o falso; no hay una tercera opción. Por consiguiente, la diferencia entre dos multiplicidades solo puede seguirse del hecho de que un elemento de un conjunto no es un elemento de

otro. Si se acepta este marco general, toda forma de negación que obedece al principio de no contradicción y al principio del tercio excluso no es solo clásica, sino también ontológica. ¿A qué categoría pertenece entonces la lógica intuitiva de la negación? A la lógica de la apariencia, según Badiou. La determinación ontológica del ser de una multiplicidad se puede distinguir de la forma en que aparece (la intensidad con la que aparece, el hecho de que aparezca entre sombras o a plena luz). Aunque se puede demostrar que la lógica intuitiva de la negación es consistente con la lógica clásica –no es posible que, en un universo dado, algo aparezca absolutamente y con la máxima intensidad y que, al mismo tiempo, no aparezca–, no es cierto que, en el ámbito de las apariencias, haya que decidir entre A y no-A.

Una multiplicidad no puede aparecer y no aparecer al mismo tiempo, pero puede aparecer de múltiples maneras o con múltiples intensidades. Existe una multiplicidad de terceras opciones. Por consiguiente, el principio de no contradicción es válido, pero el principio del tercio excluso no: A puede aparecer como B entre la apariencia absoluta, A, y la no apariencia absoluta, no-A. Por consiguiente, esta forma de negación no solo es intuitiva, sino que está vinculada con el discurso de la apariencia: la fenomenología.

Para comprender la tercera forma de negación –la paraconsistente, que sigue el principio del tercio excluso, pero no el de no contradicción–, hay que introducir, además de la ontología y la fenomenología, lo que Badiou llama un acontecimiento. El acontecimiento se relaciona tanto con el ser como con la apariencia. Por tanto, cabe preguntarse: 1) ¿qué clase de multiplicidad nombra un acontecimiento (ontológicamente)?, y 2) ¿cómo aparece un acontecimiento (fenoménicamente)?

1) Un acontecimiento es una multiplicidad contradictoria cuya definición consiste en que pertenece a sí mismo: tiene la propiedad de estar axiomáticamente prohibido para cualquier otra multiplicidad. Eso significa que, en el plano de la ontología, un acontecimiento no es ni clásico (no sigue el principio de no contradicción) ni intuitivo. Desde esta perspectiva se lo puede llamar paraconsistente. Un acontecimiento puede ser únicamente para-

consistente en sí, pero, a pesar de todo, su definición abarcará el hecho de que no es más que el conjunto de las consecuencias que haya producido. Solo se lo mide por las consecuencias que haya sido capaz de producir, y, por tanto, solo se lo puede pensar dentro de la conexión existente entre el ser y las apariencias. Si el acontecimiento no es una intervención trascendente, hay que afirmar que no existe nada sustancial que pueda contar como acontecimiento. Hay que afirmar que las únicas cosas que aparecen son las consecuencias que tiene (un acontecimiento es un acontecimiento debido a sus consecuencias). Por tanto, ¿cuál es la apariencia de un acontecimiento? Fenoménicamente, es la identidad de la apariencia y la desaparición. Es decir, lo que es desaparece cuando se intenta sustancializarlo, y esa propia desaparición es su «sustancia», su apariencia.

Un acontecimiento es un mediador evanescente que parece ser paraconsistente, un sí y un no al mismo tiempo; pero esto no cambia el hecho de que solo podemos decidir lo que habrá sido el acontecimiento considerando si ha tenido consecuencias concretas o no. Por consiguiente, su forma (ontológicamente) paraconsistente necesita una decisión (lógica). Cuando no está claro si algo ha ocurrido o no, se necesita una decisión (un «sí» o un «no»). En consecuencia, un acontecimiento apela a la forma clásica de negación: exige la capacidad de exclusión y la capacidad de decisión. Si un acontecimiento no es más que el conjunto de las consecuencias que produce, podemos afirmar que estas se miden por el hecho de que se haya dicho «sí» o «no» a la elección forzosa que precisa, y también por lo que se sigue de la aceptación de la elección o de la indiferencia ante ella. Un acontecimiento construye una diagonal que cruza las formas clásica, intuitiva y paraconsistente de la negación. Pero ¿qué significa esto?

Podemos afirmar que un acontecimiento es un cambio repentino en las leyes que regulan el ámbito de la apariencia. Algo que parecía imposible aparece ahora bajo la forma de una posibilidad anteriormente inconcebible. Por tanto, no es directamente la creación de «algo» nuevo, sino más bien la creación de una posibilidad nueva, anteriormente inexistente. Si un acontecimiento fuera la creación de algo nuevo, principalmente sería destructivo.

Pero el acontecimiento también hace posible integrar algo viejo en la construcción de algo nuevo, o, para decirlo de otra forma: la relación dialéctica no se da únicamente entre lo viejo y lo nuevo, sino entre lo nuevo de la secuencia previa (lo nuevo viejo) y lo nuevo (lo nuevo nuevo). Por eso es imperativo que cualquier nuevo comienzo del comunismo tenga en cuenta las experiencias que ya se han dado, para así poder integrar «algo» viejo en la composición de «algo» nuevo.

El mayor cambio que un acontecimiento puede introducir es la transformación de algo que no aparece en un universo dado (por ejemplo, no-A) en algo que sí aparece en él (por ejemplo, A). Esta transformación es propia del acontecimiento, y sigue la lógica clásica de la negación. Al mismo tiempo, hay que pensar las consecuencias del acontecimiento desde la perspectiva de las otras dos lógicas de la negación, la intuitiva y la paraconsistente. Las consecuencias del acontecimiento son o clásicas (no-A aparece en lugar de A), o intuitivas (no-A aparece como B, que no sustituye la apariencia de A con la apariencia de no-A), o paraconsistentes. En este último caso, se respeta el esquema fundamental de la apariencia, y la distinción entre A y no-A no queda afectada en absoluto. Desde la perspectiva del universo, todo sigue como estaba; el acontecimiento y el no acontecimiento son idénticos, y sus consecuencias son nulas; es decir, no hay acontecimiento.

Si un universo dado de apariencias se organiza de una manera intuitiva, toda forma radical de acción –es decir, toda revolución– tiene que seguir la lógica clásica de la negación. Las pseudoacciones, es decir, las supuestas revoluciones, siguen la lógica paraconsistente. La verdadera acción debe organizarse de una manera clásica, y moviliza el doble poder de la negación (el poder de exclusión y el poder de decisión forzosa); pero el desarrollo de las consecuencias de la decisión exclusiva se produce en un universo gobernado por la lógica intuitiva, en el que la decisión puede adoptar múltiples maneras de manifestarse. Tal cosa es un prerrequisito necesario para no basar las consecuencias en un solo «sí» o en un solo «no». Y hay que señalar que un acontecimiento –puesto que apela en el universo fenoménico a la forma de la negación clásica– no es algo que comparta todo el mundo. No todo el mun-

do responde a la elección forzosa con un «sí»; hay quien permanece inconmovible.

Por tanto, necesitamos concebir una relación entre las tres lógicas, porque el acontecimiento ontológicamente paraconsistente aparece como la negación clásica (algo que ha ocurrido o que no ha ocurrido, sin que haya una tercera opción) dentro de un marco intuitivo en el que puede haber múltiples consecuencias, y al mismo tiempo hay una oposición paraconsistente a él, porque no todo el mundo comparte el «sí» inicial como respuesta a la elección forzosa. A lo largo del proceso de despliegue de las consecuencias –llamado fidelidad por Badiou[71]– siempre existe la tentación de transformar el «sí o no» en un «sí y no». «Sí», algo ha ocurrido, pero «no», no tengo que extraer las consecuencias de ello. Esta es la forma paradigmática de la tentación paraconsistente o de la denegación fetichista. Esta posición implica precisamente no asumir las consecuencias que conlleva aquello que he decidido. Por eso hay en la actualidad dos materialismos: un *materialismo reaccionario paraconsistente de la falsa libertad y del falso Dos*, que adopta la forma de un «sí y no» simultáneos, y una *auténtica dialéctica materialista*. Un *materialismo de la indiferencia organizada*, por un lado, y un *materialismo de la igualdad y la libertad anatural*, por el otro.

Por eso ha de haber una serie continuamente perpetuada de «síes», y por eso también el único imperativo de una ética de la verdad es: «¡Continúa!»[72]. Hay que sostener la libertad, y, como esta acontece en un universo concreto, para sostenerla hay que sustraerla continuamente de todas las diferencias empíricas –nacionales, locales, etc.– que parecen naturales en y para el mundo. Hay que repetir el «sí» en la situación que ha cambiado ya en virtud de un «sí» anterior. La *afirmación determinada* subjetiva (el «sí», como yo lo llamo) tiene que ser capaz de sostenerse a sí misma repetidamente, de sostener el clasicismo ante un mundo que cambia a través

[71] Sobre la idea de fidelidad en Badiou, véase A. Badiou, *Being and Event*, cit., pp. 201-264, y mi «Von der Treue als subtraktiver Institution», en G. Kamecke y H. Teschke (eds.), *Ereignis und Institution: Anknüpfungen an Alain Badiou*, Tubinga, Narr, 2008, pp. 69-96.

[72] A. Badiou, *Ethics*, cit., p. 52.

de las consecuencias que se despliegan en su interior; pero cómo ha de hacerse esto no se puede prever. Pese a todo, hay que apoyar la idea de que será posible hacerlo. Eso es lo que nos recuerda la filosofía: incluso en los tiempos en los que no parece haber posibilidad alguna de afirmar nada, podemos afirmar esta prescripción.

Por tanto, hay que sostener el «sí», aunque sea imprevisible cómo hacerlo e incluso parezca imposible. Únicamente de este modo puede ganar retroactivamente consistencia el surgimiento contingente de una nueva posibilidad, o, para decirlo de otra forma, solo a través de las consecuencias que se despliegan paso a paso, o punto por punto –es decir, a través de la continuidad de los «síes»–, puede considerarse retroactivamente un acontecimiento como lo que habrá sido, o ganar objetividad en este sentido. Objetivo es solo lo que habrá sido objetivo por el efecto retroactivo de las consecuencias, que no son más que el clasicismo sostenido de la afirmación determinada subjetiva en un mundo cambiante que cambia precisamente por los efectos de estas afirmaciones determinadas. También podemos decir que *el sostenimiento constante de la afirmación determinada subjetiva de la aparición de la negación clásica retroactivamente objetiva dentro del marco intuitivo y contra cualquier tentación paraconsistente es un desarrollo dialéctico que siempre (lo cual es lo que retroactivamente significa) se basa en algo que no es dialécticamente deducible: a saber, un acontecimiento.*

Si las consecuencias que cambian el mundo son creadas por un acontecimiento, que no es nada más que lo que habrá engendrado, entonces, para no volver a caer en la extrapolación de una sola forma de negación (la intuitiva, por ejemplo), hay que insistir en la siguiente exigencia: para que la dialéctica materialista no deje de ser materialista tiene que introducir algo que no puede deducirse dialécticamente; de lo contrario, el acontecimiento quedaría sustancializado.

Esta relación entre las tres lógicas de la negación presenta la matriz de una nueva concepción dialéctica. Es dialéctica porque es una relación de diversos tipos de negación, y es materialista porque considera las consecuencias concretas producidas por las relaciones entre las negaciones. ¿Por qué es necesario en la actualidad este nuevo esqueleto dialéctico? Por la especificidad his-

tórica que nos condiciona. Estamos pensando *después de* Platón, por lo que no podemos sostener una concepción de la verdad o de la idea que la considere algo dado; *después de* Descartes, por lo que Dios ya no puede ser la garantía de nada; y *después de* Hegel, por lo que no hay autodespliegue de la idea, o, para decirlo más sencillamente, no hay razón en la historia. Para un materialista, todo esto es evidente: no hay ideas dadas, verdades ya existentes, verdad de la historia. Por tanto, tenemos que pensar de una manera que se adapte a la especificidad histórica y que además sea materialista. Los que producimos verdades, los responsables de nuestro propio destino, somos nosotros. Puede ocurrir en Nueva York, al ocupar Wall Street, o en el mundo árabe. Pero la filosofía, al volver (de nuevo) la mirada a Platón, Descartes y Hegel, tiene que recordarnos que somos capaces de producir verdades, verdades eternas, puesto que ya hemos demostrado serlo. Por tanto, debemos ser fieles a lo que los tres nos han legado, es decir, a los conceptos de verdad, sujeto y absoluto. De aquí se sigue que la dialéctica materialista, para no volver a caer en los errores de los intentos anteriores de aplicar la hipótesis comunista[73], debe recordarse continuamente que este despliegue se cimenta en algo que, siguiendo la lógica de la retroactividad, es anterior a él, aunque ese algo solo sea accesible y objetivo después de su despliegue mismo. Para no totalizar la dialéctica –y, por tanto, hipostasiar solo una forma de negación[74]–, la dialéctica materialista tiene que ser una dialéctica de la dialéctica (la extracción de conse-

[73] Hay que insistir en que todos los intentos anteriores han sido un fracaso radical. De lo contrario, seremos ciegos a la propia condición histórica que necesita nuestra reelaboración del pensamiento dialéctico y materialista, es decir, seremos esencialmente ciegos a la reelaboración del concepto de negación.

[74] Eso es precisamente lo que las formas anteriores de pensamiento dialéctico han intentado en el momento mismo en que se las puso en práctica. Una hipóstasis famosa, por ejemplo, fue la versión leninista de la dialéctica. Sobre esta cuestión, véase también A. Badiou, «Politics: An Expressive Dialectics», en M. Potocnik, F. Ruda y J. Völker (eds.), *Beyond Potentialities? Politics between the Possible and the Impossible*, Berlín, Diaphanes, 2011, pp. 13-22, y F. Ruda y J. Völker, «Was heißt es, ein Marxist in der Philosophie zu sein?», en A. Badiou, *Ist Politik denkbar?*, Berlín, Merve, 2010, pp. 135-165.

cuencias) y la no dialéctica (la aparición contingente de una nueva posibilidad).

Todo esto también puede ser instructivo en relación con lo que es la *anamnesis metacrítica*. Para Badiou, como sabemos, la filosofía se sitúa en la posición de una metaontología respecto de su condición científica y de una metapolítica respecto de su condición política[75]. Quiero afirmar que, a partir de ahí, se sigue que una filosofía que trata de intervenir en una situación concreta no puede limitarse a ser crítica. La filosofía no será nunca teoría crítica. Tiene que ser (teoría) metacrítica. Si la filosofía fuera crítica, seguiría ligada a la situación, insistiendo en posibilidades innombradas que todavía no se han realizado, o empezaría distinguiendo lo que hay de lo que debería haber. La filosofía como teoría crítica establecería una distinción, en el sentido del griego *krinein*[76], analizaría tendencias, como hizo Ernst Bloch[77], y de uno u otro modo se adheriría únicamente a una forma de negación como motor de la transformación. Por tanto, se uniría, de una manera u otra, al ámbito dado de lo posible. Sustraerla de ese vínculo equivale a insistir en que ninguna forma de cambio genuino se puede deducir mediante la dialéctica. Hay un cambio que, desde la inmanencia de una situación dada, parece imposible. Afirmar la paraconsistencia, en un sentido muy específico, contra la posición democrático-materialista es esencial, pero hay que pensarla y afirmarla como una paraconsistencia ontológica (del acontecimiento), no como una paraconsistencia intuitiva (de la seducción o la denegación ideológica). Hay que afirmarla como aquello que obliga a elegir, que nos obliga a ser libres. Por eso, la filosofía ha de afirmar la aparición contingente, impredecible y escandalosa de una

---

[75] Véase A. Badiou, *Conditions*, Londres/Nueva York, Continuum, 2009.

[76] Aquí hay que señalar que *krinein* también significar «elegir, decidir», por lo que, en consecuencia, sugiero que no es que la filosofía decida, sino que insiste en la necesidad de elegir. A este respecto, véase también la observación de Badiou sobre la tarea de la filosofía en A. Badiou, «Thinking the Event», en A. Badiou y S. Žižek, *Philosophy in the Present*, Cambridge/Malden, Polity, 2009, pp. 1-48.

[77] Véase, por ejemplo, E. Bloch, «Tendenz – Latenz – Utopie», en *Werke*, Fráncfort, Suhrkamp, 1985.

nueva posibilidad imposible, la de un acontecimiento no deducible dialécticamente.

En consecuencia, uno de los elementos de la filosofía como anamnesis metacrítica ha de ser el de una dialéctica de la dialéctica y la no dialéctica[78]. Se necesita un posicionamiento metacrítico –expresión resucitada y defendida por mi camarada Lorenzo Chiesa[79]–, porque permite a la filosofía volverse contra sí misma y trazar una línea de demarcación frente a las tendencias reaccionarias que encuentra en su seno. La filosofía crítica traza una línea idealista de demarcación; la filosofía metacrítica traza la línea de demarcación de un idealismo sin idealismo, o, sencillamente, una auténtica línea partidista y materialista de demarcación.

«Metacrítica» entraña autocrítica, una *torsión filosófica* contra toda dialéctica falsa (liberal, pragmatista, etc.). Pero la metacrítica también ha de tener en cuenta que, bajo otras condiciones históricas, hay que renovar los propios medios que recuerdan al animal humano la posibilidad de lo imposible. Por tanto, no es una crítica del presente, sino de los medios de recordar lo imposible: es una metacrítica. Y, por tanto, tiene que procurar la renovación de esos medios, lo que entraña una elaboración de la dialéctica y la negación. La filosofía tiene que ser *anamnesis metacrítica*.

---

[78] En este punto, también habría que elaborar por qué la relación entre el desarrollo dialéctico de las consecuencias y su «origen» no dialéctico se ha de concebir de una manera dialéctica. Una explicación, aunque demasiado breve y abstracta, sería decir que la relación entre los dos se concibe o bien como un «sin» o bien como un «y». Podemos pensar que existe la parte dialéctica *y* la parte no dialéctica, lo que implica que hay un estrato dialéctico y un estrato no dialéctico de pensamiento, con lo que pensar la relación de los términos equivaldrá a pensar el «y» que hay entre ellos. Esa es la precisamente la vía del vitalismo. Contra ella, habría que afirmar que no existe relación entre ambos, por más que un acontecimiento no dialéctico tenga consecuencias dialécticas; eso es lo que significa pensar el «sin» (relación) entre ellos. La dialéctica piensa siempre el «sin», no el «y». La dialéctica es siempre reflexión sobre la ausencia de relación.

[79] Véase el impresionante texto de L. Chiesa, «Notes Towards a Manifesto for Metacritical Realism», en F. Ruda y J. Völker, *Beyond Potentialities?*, cit.

Al recordar a Descartes, la anamnesis metacrítica concibe al animal humano como una encarnación natural de una libertad anatural, y duda metódicamente de la ideología del genio maligno capitalista. Al recordar a Platón, la anamnesis metacrítica defiende la concepción de una vida vivida bajo una idea y la idea de verdad. Al repetir a Marx y ocuparse de Hegel, obtiene un modelo dialéctico renovado que también renueva los medios para recordar la posibilidad imposible de un acontecimiento. ¿De qué depende todo ello? ¿Cómo puede la anamnesis metacrítica contrarrestar de forma concreta el materialismo democrático en la actualidad? Señalaré tres aspectos:

1) *La anamnesis metacrítica* implica oponer una *política de la disciplina*, *la igualdad y la libertad humanas* a la *política humanista y animal* de la domesticación. Recordar lo imposible significa partir de una afirmación determinada que afirma el comunismo como una (posible) verdad en el ámbito de la política. La filosofía puede afirmar que la hipótesis comunista presenta la única idea concebible de la política. Y, si puede afirmarlo, debe afirmarlo. Debe afirmar que el individuo no se ha sometido necesariamente al Estado y a su ideología contemporánea, el humanismo animal. Debe afirmar la posibilidad de una nueva creación singular-colectiva de posibilidades. Y debe afirmar que el nombre de «comunismo» no está condenado eternamente. Debe afirmar que hay experiencias e insistir en que «nosotros» las tenemos. Debe afirmar la posibilidad imposible de un «nosotros comunista». Y, si tenemos tales experiencias, tenemos que hacer cuanto esté en nuestro poder para seguir produciéndolas y creándolas. Esta afirmación anamnésica es una afirmación dirigida a todo el mundo: como afirmación singular y concreta de la existencia de experiencias comunistas, es al mismo tiempo una afirmación universal y colectiva, porque es una afirmación de su transtemporalidad interna, de su verdad. Contra el fetichismo del fracaso, tan caro a los libera-

les, los libertarios o los «chovinistas sociales», como le gustaba decir a Lenin, la *anamnesis metacrítica* tiene que sostener esta forma de afirmación de un «nosotros» singular-colectivo de carácter comunista. Por eso, al menos en y para la filosofía, podemos afirmar con determinación que podemos y, por tanto, debemos ser comunistas. Puede haber un nuevo comienzo, y todo, como siempre, empezará con un «sí» concreto, determinado. Un «sí» filosófico.

2) Si estamos políticamente en la misma situación que Marx en la década de 1840, la filosofía en la actualidad, como he esbozado más arriba, parece estar en una situación comparable a la de Descartes en la de 1640. Por tanto, la *anamnesis metacrítica* ha de repetir el gesto cartesiano contra la indiferencia en unas circunstancias diferentes. ¿Qué puede significar tal cosa? Badiou ha articulado un diagnóstico radical del presente al afirmar que el siglo XXI no ha empezado todavía. Puede argumentarse que el motivo es que seguimos pensando –por ejemplo, en el ámbito de la política– en los términos del siglo XX; por ejemplo, seguimos hablando de la «revolución» como lo hacían Lenin o Mao[80]. Esa es una de las razones por las que Badiou ha dicho que nuestros tiempos son «unos tiempos de desorientación»[81]. Esta desorientación puede entenderse como un efecto directo del predominio ideológico del falso Dos o del materialismo democrático sobre cualquier posicionamiento dialéctico-materialista. Estamos perdidos en el reino esclerotizado de los cuerpos y de su constitución patológica; en el comercio de los lenguajes (la expresión de opiniones arbitrarias); en la supuesta complejidad de nuestras individualidades y de su relación con las comunidades a las que creemos pertenecer, pese a que solo hemos nacido arbitrariamente en ellas (familia, nación, Estado, etc.). ¿Cómo podemos oponernos a este posicionamiento?

---

[80] Para un análisis del pasado siglo, véase A. Badiou, *The Century*, Cambridge/Malden, Polity, 2007.

[81] A. Badiou, *Le courage du présent*, cit.

Quiero proponer que en Descartes encontramos los medios necesarios para concebir una *indiferencia diferente contra la indiferencia* producida por el materialismo democrático. Contra la *indiferencia desorientadora* del falso Dos, necesitamos desplegar la *indiferencia sustractiva* de un verdadero Dos, constitutiva de toda «orientación genérica –o genuina– de pensamiento»[82]. Esta indiferencia sustractiva sustrae –como hizo Descartes– todas las diferencias y naturalizaciones aparentemente inevitables del «lo que hay». En un reciente seminario, Badiou ha esbozado lo que puede significar en la actualidad este acto de indiferenciación sustractiva[83]. Aquí tenemos los primeros momentos de un posicionamiento subjetivo concreto contra el materialismo democrático: tenemos que ser indiferentes, en primer lugar, a los números; en segundo lugar, al régimen establecido de lo posible; en tercer lugar, a las particularidades; en cuarto lugar, a la supuesta antinomia entre autoritarismo y tolerancia; y, en quinto lugar, a la separación de repetición y proyección. La primera forma de indiferencia entraña que la mayoría numérica no es un criterio de verdad, aspecto expresado ya por Descartes: diez militantes cuentan más que un millón de personas pasivas; la segunda entraña el diagnóstico de que en la actualidad lo posible es una categoría represiva; la tercera entraña que una verdad solo puede partir de algo que es válido para todo el mundo y pasa por alto las particularidades de las distintos mundos de la vida; la cuarta entraña que no podemos saber por adelantado qué forma de disciplina o de autoridad serán las adecuadas, puesto que toda idea genera sus propias normas y nunca podemos saber por adelantado si alguien resultará dañado a lo largo de su desarrollo[84]. Por último, la quinta forma de indiferencia entraña la idea

[82] A. Badiou, *Being and Event*, cit., p. 510.

[83] He reconstruido lo que puede encontrarse en Badiou, *Images du temps present. Séminaires 2003-04*, en www.entretemps.asso.fr.

[84] Esta idea es particularmente válida cuando se relaciona la política con el amor. Tras un encuentro amoroso, ninguno de los implicados sabe por adelantado si alguien resultará dañado en el transcurso de la relación.

de que una excepción no es ni una simple repetición –no es sinónimo de tradición– ni una pura proyección, puesto que toda nueva idea proyectada siempre está amenazada, como todos sabemos, por el peligro de convertirse en un bonito producto comercializable. Toda excepción es más bien una síntesis de repetición (en cuanto que algo inconcebible o imposible dentro de una situación histórica dada se ha producido ya en un par de ocasiones) y proyección: una síntesis de singularidad y universalidad.

Necesitamos todas estas indiferencias para llevar a cabo una reactualización del gesto de Descartes en el marco de una *anamnesis metacrítica* que insista en la posibilidad de lo imposible, en la ocurrencia contingente de una contingencia absoluta que permita la concepción de lo inconcebible (la igualdad), la aparición de la libertad humana anatural que nos convierte a todos en encarnaciones de la ausencia de relación entre lo humano y lo animal. Por tanto, la filosofía, en unos tiempos de desorientación, no tiene una tarea crítica en el sentido tradicional. No solo se distancia del universo de «lo que hay», sino que debe proveernos de un concepto renovado de la aparición contingente de lo absoluto (el acontecimiento y una verdad que se despliega después de él), es decir, de nuestra libertad anatural, cosa que solo puede hacer recordando que esa aparición de lo absoluto ya ha acontecido en varias ocasiones y en diversas circunstancias históricas, y teniendo tal cosa en cuenta. La *anamnesis metacrítica* puede cumplir esa función recordando el comunismo.

3) Por tanto, la filosofía ha de ser cartesiana, pero de una manera reactualizada: ha de ser un cartesianismo para el siglo XXI (que está por venir)[85]. Puede adoptar este posicionamiento

[85] El siglo XXI comenzará algún día: es absolutamente necesario, aunque sea imposible. Por eso, esta exigencia marca un punto en lo real, pues lo real, en la versión lacaniana, es precisamente aquello que es imposible y, al mismo tiempo, necesario. Lo único que hay que recordar es que, aunque uno puede estar absolutamente seguro de que el siglo XXI comenzará algún día, puede tardar un par de milenios en hacerlo.

> metacrítico –la propagación del carácter concebible del comunismo, inconcebible e imposible– al recordar al animal humano que puede actuar de una manera humana (o, mejor dicho, inhumana, por anatural). En consecuencia, no solo tenemos que cambiar el universo de los cuerpos, de los lenguajes, de los individuos y de las comunidades, sino que además, al volvernos indiferentes a él y a sus supuestas evidencias, tenemos que cambiar –y tal vez sea esto lo primero y más importante de todo– nosotros mismos. Podemos hacerlo. Y podemos hacerlo porque ya lo hemos hecho. La filosofía recuerda las acciones de lo imposible, las concepciones de lo inconcebible que se dieron en otras circunstancias. Esto es la filosofía en cuanto *anamnesis metacrítica*. Después (con la anamnesis metacrítica como una de sus precondiciones), algún día comenzará el siglo XXI. Pues la *anamnesis metacrítica* es una preparación para ese comienzo.

Lo que la *anamnesis metacrítica* toma del idealismo bajo condiciones materialistas es la idea de verdades, la *idea de la idea*. Eso es lo que la filosofía en cuanto filosofía ha sido siempre, y lo que, para no dejar de ser filosofía, siempre la condicionará. Sigue siendo *materialista*, pues concede que solo hay cuerpos y lenguajes; pero, al mismo tiempo, es dialéctica, pues introduce una excepción en lo que hay. Se basa en una dialéctica de la excepción. Es *formalista*, puesto que está condicionada por la forma de la idea de verdad, y las verdades constituyen una excepción al campo de lo meramente dado. Pero la dialéctica de la excepción también ha de pensarse *dialécticamente:* es una *dialéctica de la dialéctica y la no dialéctica*, no una dialéctica totalizadora. Al recordarnos a nosotros, animales humanos, *la filosofía se recuerda a sí misma*, o, dicho de otro modo: afirma y defiende la posibilidad aparentemente imposible de la verdad, que es la única tarea que la filosofía ha tenido a lo largo de su historia. Al afirmarse y recordarse su papel, la filosofía puede contrarrestar una amenaza: la desaparición de una condición, de un campo de práctica, es decir, en nuestro no-mundo contemporáneo, la desaparición de la política emancipadora. Si solo existe la indiferencia universalizada y el humanismo ani-

mal de la supervivencia, la política desaparece; se convierte en una mezcla de administración y corrupción[86]. Por tanto, la filosofía como *anamnesis metacrítica* es primero y ante todo una autoafirmación de la filosofía. Una afirmación que afirma a la filosofía como filosofía. Pero al afirmarse a sí misma afirma algo más. Porque la filosofía solo es filosofía y puede seguir siéndolo cuando está condicionada por algo que no es filosofía. Eso es lo que ha aprendido del idealismo. Por tanto, al afirmarse a sí misma también afirma las verdades (históricamente específicas) por las que está condicionada (o, como mínimo la imposible posibilidad de dichas verdades). Y las verdades nunca son filosóficas; siempre aparecen en ámbitos de práctica extrafilosóficos, por ejemplo en la política.

La filosofía como *anamnesis metacrítica autoafirmativa*, al buscar nuevos medios de recordarnos nuestras capacidades inconcebibles, nuestra libertad anatural, la posibilidad de vivir la vida bajo una idea, afirma, por tanto, la posibilidad imposible de la existencia de la política, es decir, el comunismo. Al afirmarse, la filosofía encuentra dentro de sí algo que condiciona su propia constitución, pero que, al mismo tiempo, es radicalmente autónomo de la filosofía. La afirmación de la filosofía conduce a la afirmación de prácticas auténticas fuera de la filosofía.

Por consiguiente, una autoafirmación metacrítica y anamnésica de la filosofía conduce a la remembranza del núcleo de verdad extimado de la filosofía. El comunismo es uno de los (múltiples) corazones capaces de mantener viva a la filosofía. De ahí que una respuesta a la pregunta planteada en este libro (el comunismo, ¿un nuevo comienzo?), tomada como pregunta filosófica, sea que una de las condiciones para un nuevo comienzo del comunismo es la autoafirmación, *die Selbstbehauptung*, de la filosofía. *Selbstbehauptung* de la filosofía como remembranza de la posibilidad imposible de la existencia de una política emancipadora. El nombre para ella po-

[86] Una manera de interpretar la situación contemporánea sería presentarla como diferentes combinaciones de estos dos términos: está la corrupción y está la administración de sus efectos; está la administración como precondición de la corrupción y está la corrupción como la única cosa que mantiene en funcionamiento a la administración.

dría ser ahora mismo –y tal vez siempre lo será– este: comunismo. Por tanto: el comunismo, ¿un nuevo comienzo? Sí. Y, para ello, necesitamos la filosofía. Nunca debemos olvidar que siempre existe la posibilidad imposible de un nuevo comienzo, en situaciones siempre nuevas. Esto es la *anamnesis metacrítica*. Esto es la filosofía.

CAPÍTULO VIII

El comunismo en el presente

Emmanuel Terray

Me parece que el debate sobre la hipótesis comunista se reduce en esencia a la siguiente pregunta: ¿debería el proyecto comunista, tal como se lo ha elaborado desde el siglo XIX, arrinconarse entre las grandes utopías que han marcado la historia del pensamiento político occidental –desde Campanella hasta Tomás Moro y Fourier– o aún es capaz de proporcionar significados y perspectivas para nuestras luchas actuales?

En primer lugar, me gustaría señalar que esta no es una pregunta nueva para mí. En 1992, tras la caída del muro de Berlín y la Revolución de terciopelo en Praga, en una época en la que toda la *intelligentsia* occidental estaba celebrando o lamentando la muerte del comunismo, publiqué un libro en Actes Sud titulado *Le Troisième jour du Communisme;* a modo de encabezamiento, usé un versículo del evangelio de Mateo (12:23): «Y lo matarán, pero al tercer día resucitará». Ese libro anticipaba dos ideas. En primer lugar, trataba de explicar el desastroso final del socialismo realmente existente, que, según mi argumentación, era *la consecuencia de la transformación del movimiento comunista en una «religión seglar»*. Partiendo de la tesis de una ciencia marxista de la historia y de la sociedad, de la formación de un partido de vanguardia, entregado a esta ciencia e investido con la misión de guiar al proletariado a la revolución, y de la concepción casi mesiánica de la clase trabajadora como la clase universal responsable de poner fin a la sociedad de clases, se creó una auténtica iglesia, con sus dogmas, sus rituales, su jerarquía y su inquisición. En esta iglesia, la Historia con mayúsculas asumía el papel de Dios, pero aquello no cambiaba sustancialmente la naturaleza de la institución, fundada en la hipótesis de la existencia de una elite ilustrada que tomaba a su cargo el destino del pueblo y en los valores de

orden, obediencia y disciplina. Es difícil ver cómo una organización así concebida podía convertirse en un instrumento para la emancipación colectiva.

Pero, en segundo lugar, recordé –empleando una de las formulaciones de Mao– que *donde hay explotación*, *hay lucha*, *y donde hay opresión*, *hay resistencia*. Puesto que el fin de los socialismos realmente existentes no significó el fin de la explotación capitalista y de las múltiples formas de opresión que la acompañan, sino que, por el contrario, la hizo gozar de todas las garantías para empeorar –al desaparecer una amenaza que en el pasado con frecuencia había obligado a la burguesía a la prudencia y al compromiso– *era fácil presagiar que el fénix comunista renacería pronto de sus cenizas*, al igual que, tras el fracaso de la Revolución francesa y la dictadura de Napoleón, los ideales republicanos y democráticos, dados por muertos en 1815, resucitaron poco a poco con renovadas energías, y habían triunfado en toda Europa un siglo más tarde. Idénticas causas producen idénticos efectos, y uno no tiene que ser un científico espacial o un profeta inspirado por alguna divinidad para predecir que la esperanza comunista conocería pronto una resurrección, cuyos primeros presagios se pueden observar hoy.

En un segundo texto, escrito en 2007, con el título ligeramente provocativo «De Lénine à Proudhon»[1], volví a las mismas cuestiones, pero desde un ángulo algo distinto: la estrategia de los partidos comunistas, como sabemos, consistió en intentar *hacerse con el poder estatal* para usarlo como una palanca que le permitiera llevar a cabo la transformación social y asegurar la victoria del proyecto de emancipación. Por tanto, esta estrategia depende de la hipótesis decisiva de que *el Estado es un instrumento adecuado para este proyecto*, y es precisamente este punto el que deberíamos cuestionar. No cabe duda de que el Estado es un instrumento eficaz para llevar a cabo *ciertas* transformaciones sociales; en concreto, podemos recordar su papel en el periodo de la acumulación primitiva que sentó las bases de la llegada de la sociedad capitalista. Pero cuando la transformación que tenemos en mente es la emancipación colectiva, la libertad generalizada y la igualdad en todos

[1] Publicado de nuevo en mi *Combats avec Méduse*, Galilée, París, 2011.

los campos de la vida social, ¿es aún el Estado la herramienta adecuada? Resulta dudoso: por definición, el Estado es una autoridad autónoma de la sociedad, una autoridad situada al margen y por encima de ella; su propia existencia depende de la oposición entre los que gobiernan y los que son gobernados. Como el comunismo debe necesariamente avanzar mediante la abolición de esta oposición, podemos decir que existe *una contradicción manifiesta entre el objetivo que se persigue (el comunismo) y los medios empleados (el Estado y el partido que lo refleja)*.

Esta es la razón por la que Lenin evocaba el *marchitamiento del Estado* como un proceso que debería comenzar inmediatamente después de la conquista del poder, y como una de las tareas más urgentes del nuevo gobierno. Sin embargo, en la Unión Soviética esta tarea se pospuso en beneficio de otras consideradas más acuciantes: a saber, la defensa de la Revolución contra sus enemigos extranjeros y nacionales, la colectivización de la agricultura y la industrialización. En la época de Stalin se teorizó sobre este aplazamiento, y se especificó que la dictadura del proletariado, lejos de marchitarse, debería atravesar un periodo de intenso fortalecimiento antes de que pudiera dejar el campo libre al comunismo. Sería un error ver en este desarrollo el simple reflejo de las circunstancias exclusivas de la Unión Soviética de la década de 1920: de hecho, *jamás ha existido una institución que luchara por su propia desaparición*. Por el contrario, como la *unaquaeque res* de Spinoza, las instituciones tienden a perseverar en su propio ser y a luchar por su reproducción; se demuestra así que la tesis del marchitamiento del Estado es utópica, una última concesión a la utopía por parte del incorregible realista que fue Lenin.

De ahí el *recurso a Proudhon:* para él, la conquista del poder del Estado debía implicar su inmediato desmantelamiento, y cualquier pervivencia, siquiera parcial, de esta autoridad sería un arma para que las viejas opresiones y las desigualdades afloraran de nuevo. El Estado debe ser erradicado de inmediato, y sus funciones deben ser entregadas a la comunidad de productores asociados. A tenor del destino catastrófico de los socialismos realmente existentes, estas tesis adquieren súbitamente una notable relevancia. En cualquier caso, me parece obvio que *el debate de finales del*

siglo XIX entre anarquistas y comunistas tiene que volver a plantearse sobre unas bases nuevas, a la luz de la experiencia adquirida desde entonces.

Si me refiero a estos dos textos que acabo de citar, no es para reivindicar una especie de linaje, sino para dejar claro que tenemos *una historia y una experiencia* que no podemos eliminar. Esta historia y esta experiencia son la historia y la experiencia de un *fracaso*, el fracaso del proyecto de transformación social tal como se desarrolló a lo largo del siglo XX según las perspectivas establecidas por el marxismo. Pero todo fracaso ofrece *lecciones que aprender*; y debemos asumir estas lecciones si no queremos echar a andar por el mismo camino y cometer los mismos errores. En la segunda parte de este texto me gustaría bosquejar una breve lista de las cuestiones que nos plantea un pasado que, nos guste o no, es *nuestro* pasado.

Una primera serie de cuestiones gira en torno a la idea de *propiedad*. Marx definió el comunismo como *la abolición de la propiedad privada* de los medios de producción, en beneficio de su apropiación colectiva.

Primera cuestión: *¿debería esta abolición abarcar todos los medios de producción*, *sin importar cuáles sean?* ¿Incluso la tierra y el equipo necesario para el trabajo agrícola? ¿Incluso los talleres artesanos y las pequeñas y medianas empresas? Dicho de otro modo: *¿estamos preparados para abandonar al ámbito de la propiedad privada* en lo que respecta a los bienes de capital, los bienes de consumo duraderos, el alojamiento, etcétera?

Segunda cuestión: *¿qué queremos decir con «apropiación colectiva»?* En la experiencia del socialismo realmente existente, la apropiación colectiva solía significar la nacionalización o el control estatal, con todo lo que esto implicaba en lo tocante a la gestión centralizada y burocrática. Solo en el terreno de la agricultura había algún rincón reservado a otras formas de propiedad, cooperativas en este caso. Pero ¿tenemos que meternos en este dilema entre la propiedad privada y el control estatal? ¿No deberíamos, más bien, experimentar con *otras formas de propiedad: propiedad municipal*, *por ejemplo*, *para construir parcelas y servicios públicos; o propiedad cooperativa en los negocios artesanales y las pequeñas y media-*

nas empresas, con el propósito de dejar en manos del Estado solo los grandes servicios públicos, cuyas exigencias tecnológicas requieren una gestión centralizada (energía, transporte, etc.)?

Otra cuestión vinculada a la de la propiedad es *la relación entre el mercado y la planificación*. La propiedad privada de los medios de producción implica productores independientes y soberanos, entre los que no puede haber otra relación que la de la competencia en el mercado. Pero con la apropiación colectiva de los medios de producción, los productores se convierten *en parte de un todo*, *y lo que desempeña la función de garantizar la coordinación entre productores es la planificación elaborada por ese todo*. El juego a ciegas de la competitividad, cuyo resultados solo pueden saberse al término del proceso, queda así reemplazado por una *dirección consciente*, lo que supone determinar por anticipado los objetivos que se vayan a alcanzar y la organización de los medios necesarios para obtener este fin. La pregunta, así planteada, sería: en la economía de la nueva sociedad, *¿qué debería reservarse a la planificación y qué a la competitividad y al mercado?* Esta cuestión no debe confundirse con la de propiedad privada frente a propiedad colectiva, ya que las cooperativas podrían estar asimismo ligadas entre sí mediante relaciones de competitividad y ofrecer bienes en el mercado.

Hemos planteado, por tanto, la cuestión de la *elaboración democrática de la planificación*. En sociedades tan complejas como las nuestras, una elaboración centralizada de la planificación, al estilo soviético, es obviamente impracticable. *La planificación democrática* debe asentarse en una base de células, y debe consistir principalmente en armonizar los proyectos elaborados por ellas. También queda planteada, además, la cuestión de los medios por los que esta planificación puede mejorar: ¿qué papel tienen aquí *las decisiones vinculantes* y los *incentivos*? En último término, cualquier esfuerzo de planificación entraña ciertas decisiones iniciales que pueden y deben remitirse a la comunidad: *¿qué parte se reserva al consumo y qué parte debe ahorrarse o invertirse?* Podemos imaginar muy bien que la sociedad se avendría a un compromiso entre las múltiples perspectivas relativas a este punto.

En último lugar, cualesquiera que sean las respuestas a las cuestiones de la propiedad y de la planificación, también se plan-

tea la cuestión de *la democracia en el lugar de trabajo*. En la actualidad, el lugar de trabajo es el ejemplo *par excellence* del orden autoritario y de la organización jerárquica; la democracia que tenemos comienza solo a las puertas de la fábrica. Por tanto, ¿cómo echamos abajo esa puerta? Aquí debemos reanudar todo el *debate sobre la autogestión y los consejos de obreros*, de manera que la abolición de la propiedad privada de los medios de producción implique también la abolición del trabajo asalariado.

En lo que concierne a la sociedad, la primera cuestión es la que atañe a la *igualdad*. Las sociedades de los regímenes del socialismo real se distanciaron obstinadamente del ideal igualitario que había caracterizado al temprano movimiento comunista, al tolerar variaciones en los ingresos y en la forma de vida similares –cuando no superiores– a las existentes en las sociedades capitalistas. Debemos preguntarnos *si estas variaciones deberían seguir existiendo*, *según qué criterios y hasta qué extremos*. De nuevo, hay muchas alternativas posibles, y es la comunidad la que debe zanjar este asunto.

Pero la cuestión esencial es, claramente, la de la *democracia*. Afirmar que las sociedades del socialismo realmente existente murieron debido a una falta de democracia es un lugar común, una banalidad. Pero ¿qué debemos entender con ello? Hoy, la palabra «democracia» designa *la conjunción de las libertades individuales y el sistema parlamentario*. Cada día notamos los límites y la farsa de la democracia concebida de esta forma, y no es posible que nadie crea que los defectos del sistema del socialismo realmente existente se hubieran remediado si se hubiera introducido en ellos esta clase de democracia. Así, nos vemos enfrentados a la necesidad de llevar a cabo una enorme tarea imaginativa, con el fin de *diseñar formas de democracia aplicables a todos los ámbitos de la vida social:* el hogar, la escuela, la salud, los servicios públicos, etc. ¿Qué papel se debería otorgar a los trabajadores de estos sectores y a los usuarios de estos servicios? Ante el peligro de una gestión tecnocrática, burocratizada, está bastante claro que debemos llevar a cabo una *descentralización máxima* y mejorar rigurosamente el *principio de la subsidiariedad:* en los niveles superiores no se decide nada que no pueda decidirse en los niveles inferiores.

Asimismo, deberíamos reflexionar sobre *la forma de asegurar la independencia de los principales medios de información y comunicación* con respecto al Estado. Indudablemente, la solución estaría en la creación de autoridades independientes que dispusieran de sus propios recursos, subcontratadas por el propio Estado. Del mismo modo, tendríamos que garantizar *la libertad de asociación y la libertad sindical*. Finalmente, para que el gobierno colectivo se extendiera a todas las capas de la sociedad, tendríamos que contemplar *el fortalecimiento de las libertades individuales*, en particular, *la independencia de la autoridad judicial*, guardián *par excellence* de las libertades civiles. Solo así la democracia representativa y su corolario, el sufragio universal, se convierten en una estructura verdaderamente democrática, y no en la pseudodemocracia a la que ha quedado reducida en la actualidad.

Finalmente, deberíamos abordar la cuestión de nuestras *relaciones* con el mundo exterior. En una sociedad tan profundamente integrada en la economía internacional como la nuestra, ¿qué probabilidades tendríamos de comprometernos en un proyecto de transformación radical? ¿Qué medidas deberíamos tomar para proteger nuestra soberanía y nuestra libertad a la hora de escoger el sistema social que considerásemos mejor? Obviamente, al mismo tiempo, esto plantea *cuestiones de divisas*, *de control de la circulación de capitales y bienes*, *etc.* No hay que ser un profeta para predecir que cualquier intento de transformación radical se encontrará con un *entorno hostil:* por consiguiente, los debates en torno a la revolución mundial y al socialismo en un solo país volverán a cobrar relevancia…

La experiencia acumulada nos brinda una última lección: sea cual sea la forma que adopte, la sociedad que queremos construir *no será una sociedad de reconciliación*, *compromiso débil y armonía*. Será una *sociedad conflictiva*, circunstancia que no solo deberíamos aceptar, sino también celebrar. Y este conflicto no solo opondrá a los partidarios del nuevo orden y a los nostálgicos del viejo orden, sino que se establecerá en el corazón mismo de la nueva sociedad, *entre los partidarios del orden y los partidarios del movimiento*, entre los defensores de la consolidación y la prudencia y los defensores de la experimentación, la innovación y la adopción de riesgos. He

leído recientemente las memorias de Zhao Zhiyang, el secretario del Partido Comunista Chino que fue obligado a dimitir por oponerse a la masacre de la plaza de Tian'anmen. Zhao Zhiyang explica que antes de 1989 se había enfrentado a los jerarcas del Partido Comunista Chino por su deseo de acometer reformas económicas. Por su parte, los jerarcas mantenían la autoridad del partido, los planes centralizadores, la supremacía del sector público… En resumen, eran hombres que respaldaban los viejos valores del realismo, del orden, de la jerarquía y de la autoridad, los mismos valores que han estado siempre en el corazón del pensamiento de derechas. *En una sociedad comunista también habrá derecha e izquierda*, dado que no hay régimen en que el diálogo entre la derecha y la izquierda no se reduzca esencialmente al diálogo entre Don Quijote y Sancho Panza.

Dicho de otro modo: lo que podemos esperar del comunismo es *una sociedad capaz de decidir libre y conscientemente su propio destino*. Las cosas no funcionan así en la actualidad: el capitalismo es como un motor roto, y nosotros somos la presa impotente de fuerzas ciegas que, en verdad, nadie es capaz de controlar. Eso es lo que tendremos que cambiar. Recuperaremos el dominio de nuestro propio destino; continuaremos enfrentándonos unos contra otros por este destino, pero con la sencilla –y considerable– diferencia de que estaremos luchando por apuestas reales, y no contra fantasmas imposibles de aprehender.

CAPÍTULO IX

Respuestas sin preguntas

Slavoj Žižek

Dicen que en China, si odias verdaderamente a alguien, la maldición que hay que lanzarle es «¡Ojalá vivas tiempos interesantes!». Históricamente, los «tiempos interesantes» han sido periodos de desasosiego, guerras y luchas por el poder en los que millones de inocentes han sufrido las consecuencias. Los cuatro acontecimientos que estremecieron al mundo en el verano de 2011 –la continuación de las revueltas árabes, la orgía asesina de Anders Breivik en Oslo, la renovación del caos financiero con su presagio de una nueva recesión y las violentas protestas en ciudades del Reino Unido con cientos de hogares y coches saqueados y quemados– son claros síntomas de que estamos entrando en una nueva época de tiempos interesantes.

Según Hegel, la repetición tiene un papel preciso en la historia: cuando algo ocurre solamente una vez, puede ser descartado como un mero accidente, como algo que podría haberse evitado si se hubiera manejado mejor la situación: pero cuando el mismo acontecimiento se repite, eso es un signo de que nos encontramos ante una necesidad histórica más profunda. Cuando Napoleón perdió por primera vez, en 1813, pareció cosa de mala suerte; cuando perdió por segunda vez, en Waterloo, estaba claro que su momento había pasado… ¿Y no ocurre lo mismo con la actual crisis financiera? Cuando esta llegó a los mercados en septiembre de 2008, parecía tratarse de un accidente que podría corregirse mediante una mejor regulación: ahora que los síntomas de una repetida debacle financiera se acumulan, es evidente que nos enfrentamos a una necesidad estructural.

Lo que hace que esta continua crisis sea extraña es el axioma que adoptan la gran mayoría de «especialistas» y políticos: se nos dice una y otra vez que vivimos un momento crítico de déficit y

deuda donde todos debemos soportar una carga y aceptar unas condiciones de vida inferiores; *todos, con la excepción de los (muy) ricos*. La idea de elevar los impuestos a esta minoría de muy ricos es un tabú absoluto: si lo hacemos, según nos dicen, los ricos perderán sus incentivos para invertir y crear nuevos empleos, y todos sufriremos las consecuencias. La única forma de escapar a estos tiempos difíciles es que los pobres sean más pobres y los ricos sean más ricos. Y si los ricos corren peligro de perder parte de su riqueza, la sociedad ha de ayudarlos: la idea dominante sobre la actual crisis financiera (a saber, que fue causada por los préstamos y los dispendios excesivos del Estado) está manifiestamente en conflicto con el hecho de que, desde Islandia hasta los Estados Unidos, su causa última se hallaba en los grandes bancos privados: con el fin de prevenir el colapso de los bancos, el Estado tuvo que intervenir con enormes cantidades de dinero de los contribuyentes. ¿Cómo podemos encontrar una vía de escape en medio de una situación tan confusa?

En la década de los treinta del siglo pasado, Hitler ofreció el antisemitismo como explicación de los problemas que sufrían los alemanes de a pie: desempleo, decadencia moral, malestar social… Detrás de todo esto se hallaban los judíos; evocar «la conspiración judía» lo dejaba todo claro, al proporcionar un sencillo «mapa cognitivo». ¿Acaso el odio al multiculturalismo y la amenaza de los inmigrantes no desempeñan hoy esa misma función? Están ocurriendo cosas extrañas: se producen desastres financieros que afectan a nuestra vida diaria, pero que se experimentan como algo totalmente opaco. El rechazo al multiculturalismo introduce una falsa claridad en la situación: son los intrusos extranjeros quienes están alterando nuestra forma de vida… Por tanto, existe una interconexión entre el ascenso de la ola contra los inmigrantes en los países de Occidente (que alcanzó su cima con la orgía asesina de Breivik) y la actual crisis financiera: el hecho de aferrarse a la identidad étnica sirve como escudo protector frente al trauma de estar atrapado en la vorágine de una abstracción financiera nada transparente. El auténtico «cuerpo extraño» que no puede ser asimilado es, en definitiva, la autopropulsada máquina infernal del capital mismo.

Hay cosas que nos deberían hacer reflexionar sobre la autojustificación ideológica de Breivik y sobre las reacciones a sus actos asesinos. El manifiesto de este «cazador de marxistas» cristiano, que mató a más de 70 personas en Oslo, *no* es precisamente el fruto de la incoherencia de un loco; es simplemente una exposición coherente de la «crisis de Europa» que sirve como la base (más o menos) implícita del creciente populismo contra la inmigración. Sus propias incoherencias son sintomáticas de las contradicciones internas de este punto de vista. Lo primero que no puede dejar de sorprendernos es el modo en que Breivik construye a su enemigo: la combinación de tres elementos (marxismo, multiculturalismo, islamismo), cada uno perteneciente a un espacio político diferente: la izquierda radical marxista, el liberalismo multicultural, el fundamentalismo religioso islámico. La vieja costumbre fascista de atribuir al enemigo rasgos mutuamente excluyentes («la conspiración bolchevique-plutocrática judía») regresa (la izquierda radical bolchevique, el capitalismo plutocrático, la identidad étnico-religiosa) bajo un nuevo aspecto. Incluso más reveladora es la forma en que la autodesignación de Breivik baraja las cartas de la ideología derechista radical. Breivik defiende el cristianismo, pero se declara agnóstico: para él, el cristianismo es simplemente una elaboración cultural que oponer al islam. Es antifeminista y cree que habría que disuadir a las mujeres de que siguieran estudios superiores; pero está de acuerdo con una sociedad «secular», apoya el aborto y se declara progay. Además, Breivik combina los rasgos nazis (en los detalles también: por ejemplo, su simpatía por Saga, el cantante *folk* sueco pronazi) con el odio a Hitler: uno de sus héroes es Max Manus, el líder de la resistencia noruega antinazi. Breivik no es tanto un racista como un antimusulmán: todo su odio se dirige contra la amenaza musulmana. Y, por último, aunque no por ello menos importante, Breivik es antisemita pero proisraelita, ya que el Estado de Israel es la primera línea de defensa frente a la expansión musulmana; incluso desea ver reconstruido el templo de Jerusalén. Considera que los judíos están bien mientras no haya demasiados, o, como escribió en su «Manifiesto»: «No hay problema judío en la Europa occidental (con la excepción del Reino Unido y Francia), puesto que en Europa oc-

cidental solo tenemos a un millón de judíos, mientras que 800.000 de ellos viven en Francia y en el Reino Unido. Por otro lado, los Estados Unidos, con más de 6 millones de judíos (un 600 por 100 más que en Europa), tienen un problema judío considerable». Por tanto, Breivik encarna la paradoja extrema de un sionista nazi. ¿Cómo es posible tal cosa?

Una clave se halla en las reacciones de la derecha europea ante el ataque de Breivik. Repetían como un mantra que sus actos eran condenables, pero que no había que olvidar que Breivik planteaba «preocupaciones legítimas sobre problemas reales»: la política convencional está fracasando a la hora de abordar la corrosión de Europa por la islamización y el multiculturalismo; por citar el *Jerusalem Post*, deberíamos aprovechar la tragedia de Oslo «como una oportunidad para reevaluar seriamente la política de integración de la inmigración en Noruega y en otros países»[1]. (Por cierto, sería agradable escuchar una valoración similar de los actos terroristas palestinos, algo así como «estos actos terroristas deberían servir como una oportunidad para reevaluar las políticas de Israel».) Por supuesto, en esta evaluación hay implícita una referencia a Israel: un Israel «multicultural» no tiene posibilidades de sobrevivir, el *apartheid* es la única opción realista. El precio de este pacto, verdaderamente perverso, entre los sionistas y la derecha, es que, para justificar el derecho a Palestina, se ha de reconocer de manera retroactiva la línea de argumentación que, en una etapa anterior de la historia de Europa, se utilizó contra los judíos: el trato implícito es «estamos dispuestos a admitir vuestra intolerancia frente a otras culturas que se hallan entre vosotros si vosotros admitís nuestro derecho a no tolerar palestinos entre nosotros». La trágica ironía de este trato es que los judíos mismos habían sido los primeros «multiculturalistas»: su problema era cómo sobrevivir manteniendo su cultura intacta en lugares donde predominaba otra cultura[2]. Al final de este ca-

---

[1] Editorial sobre «El reto de Noruega», *Jerusalem Post*, 24 de julio de 2011.

[2] Por otra parte, debería señalarse que, en la década de 1930, Ernest Jones, el principal agente del aburguesamiento conformista del psicoanálisis, desarrolló, en respuesta directa al antisemitismo nazi, unas curiosas es-

mino se encuentra la posibilidad extrema, que no debería descartarse en absoluto, de un «pacto histórico» entre fundamentalistas musulmanes y sionistas.

Pero ¿y si *estamos* entrando en una nueva era en la que ese razonamiento terminará imponiéndose? ¿Qué pasaría si Europa aceptara la paradoja de que su apertura democrática se basa en la exclusión («no hay libertad para los enemigos de la libertad», como lo planteó Robespierre hace mucho tiempo)? En principio, esto es, desde luego, cierto, pero es aquí donde uno ha de ser muy específico. En cierto sentido, Breivik acertó al elegir su blanco: no atacó a extranjeros, sino a aquellos que dentro de su propia comunidad eran vistos como excesivamente tolerantes a los invasores extranjeros. El problema no es el extranjero; es nuestra propia identidad (europea). A pesar de que la actual crisis de la Unión Europea se muestra como una crisis de la economía y de la deuda, en su dimensión fundamental es una crisis *ideológico-política:* el fracaso de los referendos sobre la Constitución de la Unión Europea hace unos pocos años proporcionó una clara señal de que los votantes percibían la Unión Europea como una unión económica «tecnocrática», carente de toda visión que pudiera movilizar a la gente; hasta las protestas recientes, la única ideología capaz de movilizar a la gente era la «defensa» de Europa contra la inmigración.

Los recientes estallidos de homofobia en los estados poscomunistas del este de Europa nos obligan a reflexionar. A principios de 2011, hubo un desfile homosexual en Estambul, en el que miles de personas marcharon en paz, sin violencia ni disturbios; en desfiles homosexuales que tuvieron lugar al mismo tiempo en Serbia y en Croacia (en Belgrado y Split), la policía fue incapaz de proteger a los participantes, que fueron atacados ferozmente por miles de violentos fundamentalistas cristianos. *Estos* fundamentalistas, más que los ciudadanos turcos, son la verdadera amenaza para el legado europeo. Por tanto, dado que la Unión Europea básicamente bloqueó el ingreso de Turquía en su seno,

---

peculaciones sobre el porcentaje de población extranjera que un cuerpo nacional puede tolerar sin poner en peligro su identidad, aceptando así la problemática nazi.

deberíamos plantear la pregunta obvia: ¿y si aplicamos las mismas reglas a la Europa del Este?[3].

Es crucial localizar en esta serie el antisemitismo, como uno más de sus elementos, entre otras formas de racismo, sexismo, homofobia, etc. Con el objeto de sustentar su política sionista, el Estado de Israel está cometiendo un error catastrófico: ha decidido minimizar, si no ignorar completamente, el denominado «viejo» antisemitismo (tradicionalmente europeo), centrándose más bien en el «nuevo» antisemitismo, supuestamente «progresista», enmascarado en la crítica a la política sionista del Estado de Israel. En este sentido, Bernard-Henri Lévy (en su *The Left in Dark Times*) afirmaba recientemente que el antisemitismo del siglo XXI será «progresista» o no será. Llevada a su conclusión lógica, esta tesis nos obliga a invertir la vieja interpretación marxista del antisemitismo como un anticapitalismo mistificado/desplazado (en vez de culpar al sistema capitalista, la rabia se centra en un grupo étnico específico, acusado de corromper el sistema); para Lévy y sus partidarios, el anticapitalismo contemporáneo es una forma encubierta de antisemitismo.

Esta prohibición velada pero no menos efectiva de atacar el «viejo» antisemitismo se produce justamente cuando el antisemitismo de la «vieja escuela» está volviendo en toda Europa, especialmente en los países poscomunistas del este de Europa. Podemos observar una alianza igual de extraña en Estados Unidos: ¿cómo pueden los cristianos fundamentalistas estadounidenses, que son por definición antisemitas, apoyar apasionadamente ahora la política sionista del Estado de Israel? Solo hay una solución a este enigma: no es que hayan cambiado los fundamentalistas estadounidenses, sino que el sionismo, en su odio por los judíos que no se identifican totalmente con la política del Estado de Israel, se convierten paradójicamente en antisemitas; es decir, el sionismo ha elaborado la figura del judío que duda del proyecto sionista en la línea del antisemitismo. Israel está jugando aquí a un

---

[3] Sin mencionar el extraño hecho de que la fuerza principal del movimiento antihomosexual en Croacia es la iglesia católica, bien conocida por sus numerosos escándalos de pedofilia.

peligroso juego: el canal Fox News, principal voz estadounidense de la extrema derecha y partidario incondicional del expansionismo israelí, tuvo que relegar recientemente a Glen Beck, su presentador estrella, porque sus comentarios se estaban haciendo abiertamente antisemitas.

El argumento sionista habitual contra las críticas de las políticas del Estado de Israel es que, por supuesto, como cualquier otro Estado, Israel puede y debe ser juzgado y eventualmente criticado, pero que los críticos tergiversan la justificada crítica de la política israelí con propósitos antisemitas. ¿Acaso la línea de argumentación implícita de los fundamentalistas cristianos incondicionalmente partidarios de la política israelí y que rechazan las críticas de la izquierda no tiene su mejor representación en una estupenda viñeta publicada en julio de 2008 en el periódico vienés *Die Presse*? La imagen muestra a dos robustos austríacos de aspecto nazi; uno de ellos, con un periódico en las manos, comenta a su amigo: «¡Aquí puedes ver de nuevo un antisemitismo totalmente justificado pero malgastado en una crítica barata de Israel!». Así son hoy día los aliados del Estado de Israel. Los judíos críticos con el Estado de Israel son habitualmente desdeñados como judíos que se odian a sí mismos. Sin embargo, ¿los judíos que se odian a sí mismos no son en realidad aquellos que secretamente odian la verdadera grandeza del pueblo judío, es decir, los sionistas que pactan con los antisemitas? ¿Cómo hemos terminado en una situación tan extraña?

El problema que subyace aquí es el del amor al prójimo. Como de costumbre, G. K. Chesterton puso el dedo en la llaga: «La Biblia nos dice que amemos a nuestros semejantes y también que amemos a nuestros enemigos; probablemente porque son, por lo habitual, la misma gente». Por tanto, ¿qué ocurre cuando estos problemáticos vecinos devuelven el golpe? Aunque los disturbios de agosto de 2011 en el Reino Unido se desencadenaron por la sospechosa muerte de Mark Duggan, suele aceptarse que expresaban un malestar más profundo. Pero ¿qué tipo de malestar? Al igual que los incendios de coches en los suburbios de París en 2005, los manifestantes del Reino Unido no tenían un mensaje que ofrecer. El contraste con las enormes protestas estudiantiles

de noviembre de 2010, que también se tornaron violentas, es evidente: estas tenían un mensaje, el rechazo a las reformas de la educación superior. Por ello es difícil concebir los disturbios del Reino Unido según los términos marxistas del naciente sujeto revolucionario; encajan mucho mejor en la idea hegeliana de «chusma»: aquellos que se hallan fuera del espacio social organizado, a los que se impide participar en la producción social y que solo pueden expresar su descontento mediante «estallidos irracionales» de violencia destructiva («negatividad abstracta», como la llamó Hegel). Tal vez sea esta la oculta verdad de Hegel, de su pensamiento político: cuanto más crea una sociedad un Estado racional bien organizado, más retorna la negatividad abstracta de la violencia «irracional».

Las implicaciones teológicas de esta verdad oculta tienen un alcance inesperado: ¿qué ocurriría si el destinatario último del mandamiento bíblico «No matarás» fuera el mismísimo Dios (Jehová), y nosotros, los frágiles seres humanos, fuéramos sus semejantes, expuestos a la ira divina? ¿Cuán a menudo, en el Antiguo Testamento, Dios aparece como un extraño siniestro que brutalmente irrumpe en las vidas humanas y siembra la destrucción? Cuando Levinas escribió que la primera reacción al ver a nuestro semejante es matarlo, ¿no daba a entender que esto se refería en un principio a la relación de Dios con los seres humanos, por lo que el mandamiento era en realidad una petición a Dios para que controlara su ira? En la medida en que la solución judía es un dios muerto, un dios que sobrevive solo como la «letra muerta» del libro sagrado, de la ley que ha de ser interpretada, lo que muere con la muerte de Dios es precisamente el dios de lo real, de la furia destructiva y de la venganza. Por tanto, el título de un libro bien conocido sobre el Holocausto *(God Died in Auschwitz)* tiene que invertirse: Dios nació en Auschwitz, por medio de su violencia. Recuérdese la historia del Talmud sobre dos rabís que discuten un asunto teológico: el que va perdiendo llama a Dios para que acuda y decida la disputa; cuando Dios se presenta, el otro le dice que su obra de creación ya ha sido culminada, por lo que él ahora no tiene más que decir y debería marcharse; y, en efecto, Dios se marcha. Es como si, en Auschwitz,

Dios hubiera vuelto, con consecuencias catastróficas. El verdadero horror no se produce cuando Dios nos abandona, sino cuando se aproxima demasiado a nosotros.

Por ello, tanto las reacciones conservadoras como las reacciones liberales al malestar urbano son claramente fallidas. La reacción conservadora era predecible: no hay justificación para ese vandalismo; se deben emplear todos los medios posibles para restaurar el orden, y lo que se necesita para prevenir futuras explosiones de esta clase no es más tolerancia y asistencia social, sino más disciplina, trabajo duro y sentido de la responsabilidad. La falsedad de esta explicación no radica solo en su desdén por la desesperada situación social que impulsa a unos jóvenes a estos violentos estallidos, sino –y tal vez esto sea más importante– la forma en que tales estallidos repiten las premisas subyacentes a la ideología conservadora. Cuando en 1990 los conservadores lanzaron su infame campaña «vuelta a lo básico», su obsceno suplemento fue claramente identificado por Norman Tebbit, «nunca temeroso a la hora de desvelar los sucios secretos del inconsciente conservador»[4]: «El hombre no es solo un animal social, sino también territorial; debe ser parte de nuestro programa satisfacer esos instintos básicos de tribalismo y territorialidad». Esto, por tanto, es lo que significaba la «vuelta a lo básico»: la reafirmación de los bárbaros «instintos básicos» ocultos bajo el semblante de la sociedad burguesa civilizada. Y, ¿acaso no encontramos en los estallidos de violencia esos mismos «instintos básicos», no los de las capas más bajas y desfavorecidas, sino los de la ideología capitalista hegemónica? En la década de los sesenta, para explicar cómo la «revolución sexual» quitó de en medio los obstáculos tradicionales a una sexualidad libre, Herbert Marcuse elaboró el concepto de «desublimación represiva»: las pulsiones humanas pueden ser desublimadas, despojadas de su vestimenta civilizadora, y retener aún su carácter represivo. ¿No es esta clase de «desublimación represiva» lo que vemos hoy en las calles de Reino Unido? Esto es, lo que vemos ahí no son hombres reducidos al estado de «bestias naturales», sino la «bestia natural» históricamente específica

[4] J. Rose, *State of Fantasy*, Oxford, Oxford University Press, 1996, p. 165.

producida por la ideología capitalista hegemónica, el nivel cero del sujeto capitalista.

Mientras tanto, los liberales de izquierda, no menos previsibles, se adhieren a su mantra sobre los programas sociales y los esfuerzos de integración abandonados, que han privado a la generación más joven de inmigrantes de cualquier perspectiva económica y social clara: los estallidos violentos son el único medio que tienen para expresar su insatisfacción. En vez de complacernos en fantasías de venganza, deberíamos hacer un esfuerzo para comprender las causas más profundas de los estallidos violentos: ¿podemos imaginar lo que significa ser un joven en una zona pobre, multirracial, *a priori* sospechosa y hostigada por la policía, vivir en una situación de miseria, rodeado de familias rotas, no solo desempleado, sino considerado inepto para el trabajo, sin esperanza ante el futuro? En cuanto consideramos todo esto, las razones de por qué la gente toma las calles se hacen evidentes… El problema de esta descripción es que simplemente enumera las condiciones objetivas de los disturbios, pero ignora la dimensión subjetiva: sublevarse es hacer una declaración subjetiva, declarar implícitamente el modo en que uno se relaciona con sus condiciones objetivas, cómo las subjetiva. Vivimos en una época de cinismo en la que fácilmente podemos imaginar a un manifestante que, atrapado mientras saqueaba y quemaba una tienda, empezara a hablar de repente, al preguntarle por los motivos de su violencia, como un trabajador social, un sociólogo y un psicólogo social, aduciendo la disminución de la movilidad social, la creciente precariedad laboral, la desintegración de la autoridad paterna o la falta de amor materno en su temprana niñez. Sabe lo que está haciendo y a pesar de ello lo hace, como en la famosa «Gee, Officer Krupke» de la obra de Leonard Bernstein *West Side Story* (letra de Stephen Sondheim), que contiene la declaración «La delincuencia juvenil es simplemente una enfermedad social»:

> We never had the love
> That every child oughta get
> We ain't no delinquents
> We're misunderstood
> Deep down inside us there is good

My daddy beats my mommy
My mommy clobbers me
My grandpa is a commie
My grandma pushes tea
My sister wears a moustache
My brother wears a dress
Goodness gracious, that's why I'm a mess

Yes!

Officer Krupke, he shouldn't be here.
This boy don't need a couch
He needs a useful career
Society's played him a terrible trick
And sociologically he's sick

Dear kindly social worker
They tell me get a job
Like be a soda jerker
Which means I'd be a slob
It's not I'm antisocial
I'm only anti-work
Gloryosky, that's why I'm a jerk![5].

No son simplemente enfermos sociales, sino que se declaran a sí mismos como tales, exhibiendo irónicamente distintas explicaciones de su difícil situación (como las describiría un trabajador social, un psicólogo o un juez). Por tanto, carece de sentido medi-

---

[5] «Nunca tuvimos el amor/que todo niño debería tener/No somos delincuentes/Somos incomprendidos/En nuestro interior hay bondad//Mi padre pega a mi madre/Mi madre me atiza a mí/Mi abuelo es comunista/Mi abuela trafica con marihuana/Mi hermana lleva bigote/Mi hermano lleva un vestido/¡Dios santo, por eso estoy hecho un lío!//¡Sí!/ Agente Krupke, no debería estar aquí/Este chico no necesita un diván/ Necesita una profesión útil/La sociedad le ha jugado una mala pasada/Y sociológicamente está enfermo//Querido trabajador social/Me dicen que consiga un trabajo/Como servir soda/Lo que significa que sería un vago/ No es que sea antisocial/Solo soy antitrabajo/Cielos, ¡por eso soy un idiota!». *[N. de los tt.]*

tar sobre cuál de las dos reacciones ante los disturbios, la conservadora o la liberal, es peor: como hubiera dicho el camarada Stalin, *ambas* son peores, y esto incluye el aviso formulado por los dos bandos acerca de que el auténtico peligro de estos estallidos reside en la *reacción* racista, fácilmente predecible, de la «mayoría silenciosa». Esta reacción (que no debería descartarse en absoluto como meramente reaccionaria) se produjo ya bajo la forma de una actividad «tribal»: la repentina aparición de la autodefensa organizada de comunidades locales (turcos, afrocaribeños, sijs…) que formaron rápidamente sus propias unidades de vigilancia para proteger sus propiedades, obtenidas con tanto esfuerzo. También a este respecto debemos rechazar la elección de un bando al que apoyar: ¿los pequeños comerciantes defienden a la pequeña burguesía de una protesta legítima aunque violenta contra el sistema, o son los representantes de los auténticos trabajadores contra las fuerzas de la desintegración social? La violencia de los manifestantes se dirigió casi exclusivamente contra su propia gente. Los coches quemados y las tiendas saqueadas no pertenecían a los vecindarios más ricos: eran parte de las adquisiciones arduamente conseguidas por la misma capa social de la que salieron los manifestantes. La triste verdad de la situación se halla en este conflicto entre los dos polos de los desfavorecidos: aquellos que aún logran mantenerse dentro del sistema contra aquellos que están demasiado frustrados para seguir haciéndolo y solo son capaces de golpear al otro polo de su propia comunidad. Así pues, el conflicto que sostiene los disturbios no es simplemente un conflicto entre partes de la sociedad: es, en su aspecto más radical, *el conflicto entre la sociedad y la no-sociedad*, entre aquellos que no tienen nada que perder y aquellos que tienen todo que perder, entre aquellos que carecen de participación en su comunidad y aquellos que poseen los mayores intereses en ella.

Pero ¿por qué los manifestantes se ven impulsados a esta clase de violencia? Zygmunt Bauman iba bien encaminado cuando caracterizó los disturbios como actos de «consumidores deficientes e incapacitados»: más que otra cosa, los disturbios fueron un carnaval consumista de destrucción, un deseo consumista violentamente escenificado al ser incapaz de manifestarse de la forma

«debida» (por medio de la compra). Como tales, también tenían, desde luego, un momento de auténtica protesta, una especie de respuesta irónica a la ideología consumista con la que somos bombardeados en nuestra vida cotidiana: «Nos exiges que consumamos y al mismo tiempo nos arrebatas la posibilidad de hacerlo debidamente. ¡Pues aquí estamos, haciéndolo de la única forma que podemos!». Los disturbios, por tanto, escenifican en cierto sentido la verdad de la «sociedad postideológica», exponiendo de una forma dolorosamente palpable la fuerza material de la ideología. El problema de los disturbios no era la violencia en sí, sino el hecho de que esta violencia no era verdaderamente asertiva; según la terminología de Nietzsche, era reactiva, no activa: era rabia impotente y desesperación enmascaradas en un despliegue de fuerza, envidia tras la máscara de un carnaval triunfante.

El peligro es que la religión llene este vacío y restaure el significado. Dicho de otro modo, hay que situar los disturbios en la serie que forman con otro tipo de violencia que la mayoría liberal percibe hoy como una amenaza a nuestra forma de vida: es decir, los ataques terroristas y los atentados suicidas. En ambos casos, la violencia y la contraviolencia quedan atrapadas en un mortífero círculo vicioso, en el que cada una genera las mismas fuerzas que intentan combatir. En ambos casos, estamos ante ciegos *passages à l'acte*, en los que la violencia es una admisión implícita de la impotencia. La diferencia es que, en contraste con los estallidos de París o de Reino Unido, que eran unas protestas de «nivel cero», estallidos violentos que no querían nada, los ataques terroristas actúan en nombre de ese significado *absoluto* proporcionado por la religión.

Pero ¿no ofrecieron las revueltas árabes un acto colectivo de resistencia que evitó esta falsa alternativa entre la violencia autodestructiva y el fundamentalismo religioso? Por desgracia, el Verano Egipcio de 2011 puede recordarse como el momento del fin de la revolución, como la extinción de su potencial de emancipación; sus sepultureros son el ejército y los islamistas. Es decir, los perfiles del pacto entre el ejército (que es el mismo ejército de Mubarak, el gran receptor de la ayuda financiera estadounidense) y los islamistas (quienes fueron totalmente marginados durante

los primeros meses del levantamiento, pero que ahora están ganando terreno) son cada vez más perceptibles: los islamistas tolerarán los privilegios materiales del ejército y obtendrán a cambio la hegemonía ideológica. Los perdedores serán los liberales prooccidentales –demasiado débiles, pese a todos los fondos de la CIA para «promover la democracia»– y, especialmente, los verdaderos agentes de los sucesos revolucionarios, la emergente izquierda secular, que estaba intentando desesperadamente crear una red formada por organizaciones de la sociedad civil, desde sindicatos hasta grupos feministas. Lo que complica aún más la situación es el veloz empeoramiento de la economía, que tarde o temprano llevará a las calles a millones de pobres, hasta ahora mayoritariamente ausentes de unos acontecimientos dominados por la juventud con estudios de clase media. Esta nueva explosión *repetirá* la explosión que se produjo en primavera, la llevará a su verdad, impondrá una difícil elección a los sujetos políticos. ¿Quién conseguirá convertirse en la fuerza que dirija la rabia de los pobres y la plasme en un programa político: la nueva izquierda secular o los islamistas?

La reacción imperante de la opinión pública occidental ante el pacto entre los islamistas y el ejército será sin duda un despliegue triunfal de sabiduría cínica: se nos dirá una y otra vez que, como ya ocurrió claramente en Irán (un país que no es árabe), las revueltas populares en los países árabes siempre terminan en un islamismo militante, por lo que Mubarak parecerá, en retrospectiva, un mal mucho menor: es mejor conformarnos con el diablo que ya tenemos y no jugar demasiado con la emancipación. Contra esta tentación cínica, deberíamos mantenernos incondicionalmente fieles al núcleo radicalmente emancipador de la revuelta egipcia.

Sin embargo, también deberíamos evitar la tentación del narcisismo de la causa perdida, que admira la sublime belleza de las revueltas destinadas al fracaso. La poesía del fracaso, el viejo motivo de Beckett de «fracasar mejor» (cuya expresión más clara es el comentario de Brecht sobre el señor Keuner: «“¿En qué está trabajando?”, le preguntaron al señor Keuner. Este respondió: “Estoy teniendo dificultades: me estoy preparando para mi próximo error”»), es, por tanto, inadecuada; deberíamos centrarnos en los

resultados que el fracaso deja tras de sí. Entre la izquierda contemporánea, el problema de la «negación determinada» regresa con nuevos ímpetus: ¿qué nuevo orden positivo debería reemplazar al viejo orden el día de mañana, cuando el sublime entusiasmo de la revuelta haya cesado? Es en este punto crucial donde estriba la fatal debilidad de las protestas: expresan una rabia auténtica que no es capaz de transformarse en un mínimo programa positivo de cambio sociopolítico. Expresan un espíritu de revuelta sin revolución.

La situación en Grecia parece más prometedora, probablemente gracias a la reciente tradición de autogestión progresista (que desapareció en España tras la caída del régimen de Franco)[6]. Pero incluso en Grecia el movimiento de protesta parece alcanzar su cima en la autogestión popular: los manifestantes sostienen un espacio de libertad igualitaria sin una autoridad central que lo regule, un espacio público donde a todos se les asigna la misma cantidad de tiempo para hablar, etc. Cuando los manifestantes empezaron a debatir qué hacer, cómo avanzar más allá de las simples protestas (¿deberían organizar un nuevo partido político?, etc.), el consenso de la mayoría fue que lo que se necesitaba no era un nuevo partido o un intento directo de tomar el poder del Estado, sino un movimiento de la sociedad civil cuyo propósito fuera ejercer presión sobre los partidos políticos. Sin embargo, esta opción resulta claramente inadecuada para imponer una nueva reorganización de toda la vida social; para hacerlo, se necesita un cuerpo fuerte, capaz de tomar decisiones rápidas y llevarlas a cabo con todo el rigor necesario. ¿Quién puede dar el siguiente paso? Una nueva tétrada surge aquí, la tétrada de *pueblo-movimiento-partido-líder*.

El pueblo sigue aquí, pero ya no como el mítico sujeto soberano cuya voluntad se convierte en ley. Hegel tenía razón al criticar

---

[6] Sin embargo, incluso en Grecia el nacionalismo de extrema derecha está en auge. Dirige su furia tanto contra la Unión Europea como contra los inmigrantes africanos; la izquierda se hace eco de este giro nacionalista, atacando a la Unión Europea en vez de contemplar críticamente su propio pasado (por ejemplo, analizando el papel crucial del gobierno de Andreas Papandreu en el establecimiento del Estado «clientelista» griego).

el poder democrático del pueblo: habría que concebir «el pueblo» como el telón de fondo pasivo del proceso político. La mayoría es siempre, y por definición, pasiva: no hay garantía de que tenga razón; lo máximo que puede hacer es aceptar un proyecto impuesto por agentes políticos y reconocerse en él. Por tanto, el papel del pueblo es, en última instancia, negativo: las «elecciones libres» (o los referéndums) son un freno para los movimientos de los partidos, un impedimento destinado a evitar lo que Badiou ha denominado el brutal y destructivo *forçage* («imposición») de la verdad en el orden positivo del ser regulado por las opiniones. Esto es todo lo que la democracia electoral puede hacer: dar el paso adelante que lleve a un nuevo orden queda más allá de su alcance.

En contraste con cualquier exaltación de la «auténtica gente corriente» deberíamos insistir en lo irreductiblemente violento que es el proceso de su transformación en agentes políticos. En la película de John Carpenter *Están vivos*, una de las obras maestras olvidadas de la izquierda hollywoodiense, se narra la historia de John Nada, un sin techo que encuentra trabajo como obrero de la construcción en Los Ángeles, pero no tiene un lugar donde dormir. Uno de sus compañeros, Frank Armitage, le lleva a pasar la noche a una barriada de chabolas. Mientras Armitage le muestra el lugar, Nada advierte extraños movimientos en una pequeña iglesia al otro lado de la calle. Al día siguiente investiga y tropieza accidentalmente con unas cajas ocultas en un compartimiento secreto de la pared; las cajas están llenas de gafas de sol. Cuando más adelante se pone un par de gafas por primera vez, se da cuenta de que un cartel publicitario ahora solamente exhibe la palabra «Obedece», mientras que otro exhorta al espectador con el mensaje «Casaos y reproducíos». También observa que los billetes de banco llevan las palabras «Este es vuestro dios». Lo que tenemos aquí es una *mise-en-scène* hermosamente ingenua de la crítica de la ideología: por medio de las gafas crítico-ideológicas vemos directamente el significante-amo tras la cadena del saber; aprendemos a ver la dictadura *en* la democracia, y verlo duele. Cuando Nada intenta convencer a Armitage para que se ponga las gafas, su amigo se resiste y tiene lugar una larga y violenta pelea, digna de *El club de la lucha* (otra obra maestra del Hollywood de izquierdas).

La violencia que aquí se escenifica es positiva, una condición de la liberación; la lección es que nuestra liberación de la ideología no es un acto espontáneo, un acto de descubrimiento de nuestro verdadero ser. La película nos enseña que, si uno mira demasiado tiempo a la realidad con las gafas crítico-ideológicas, sufre un fuerte dolor de cabeza: es muy doloroso ser privado del excedente de goce ideológico. Para ver la auténtica naturaleza de las cosas, necesitamos las gafas. No es que tendríamos que quitarnos las gafas ideológicas para ver directamente la realidad como es; es que estamos inmersos «de forma natural» en la ideología: nuestra vista natural es ideológica.

Por ello, la larga pelea entre Nada y Armitage es crucial en la película; empieza con Nada diciendo a Armitage: «Te doy una oportunidad: o te pones estas gafas o empiezas a comerte este cubo de basura» (la pelea se desarrolla en medio de cubos de basura volcados). La pelea, que se prolonga durante unos insoportables cinco minutos, con momentáneos intercambios de sonrisas amistosas, es en sí misma totalmente «irracional». ¿Por qué Armitage no acepta ponerse las gafas, siquiera para satisfacer a su amigo? La única explicación es que él *sabe* que su amigo quiere que vea algo peligroso, que obtenga un conocimiento prohibido que arruinaría completamente la relativa paz de su existencia cotidiana. La violencia escenificada aquí es una violencia positiva, una condición de la liberación. ¿Cómo se convierte una mujer en un sujeto feminista? Solo renunciando a las migajas de privilegio que le ofrece el discurso patriarcal, desde la dependencia del protector escudo masculino hasta los placeres proporcionados por la «galantería» masculina (que paga la cuenta en los restaurantes, le abre la puerta, etcétera).

Cuando el pueblo trata directamente de «organizarse» en movimientos, lo máximo que puede conseguir es el espacio igualitario para el debate en el que los oradores son escogidos por sorteo y a todo el mundo se le da el mismo tiempo (breve) para hablar. Pero estos movimientos de protesta son inadecuados cuando llega el momento de actuar, de imponer un nuevo orden: en este punto, se necesita algo parecido a un *partido*. Incluso en un movimiento de protesta radical, el pueblo *no* sabe qué es lo que quiere, exige

un nuevo amo que se lo indique. Pero si el pueblo no lo sabe, ¿lo sabe el partido? ¿Volvemos al tópico tradicional del partido poseedor de la visión histórica y conductor de la gente? En Brecht encontramos una pista a este respecto. En la canción de la celebración de la fiesta de *La decisión*, que para algunos es la más problemática de toda la obra, Brecht propone algo mucho más preciso y extraordinario de lo que podría parecer. A primera vista, Brecht se limita a elevar el partido a la encarnación del saber absoluto: un agente histórico que posee una visión perfecta y total de la situación histórica, un sujeto-que-se-supone-que-sabe, si alguna vez existió uno: «Tienes dos ojos, ¡pero el partido tiene mil!». Sin embargo, un examen cuidadoso de este poema deja claro que la situación es bien distinta: en su reprimenda al joven comunista, el coro dice que el partido *no* lo sabe todo, que el joven comunista puede tener *razón* al disentir de la línea dominante:

> Muéstranos el camino que deberíamos tomar, y nosotros
> lo seguiremos como tú, pero
> no tomes el camino correcto sin nosotros.
> Sin nosotros, este camino es
> el más falso.

Lo que esto significa es que la autoridad del partido *no* es la del saber positivo determinado, sino la de la *forma* del saber, de una nueva clase de saber vinculada a un sujeto político colectivo. El punto crucial en el que insiste el coro es solo que, si el joven camarada cree que tiene razón, debería luchar por su postura *dentro* de la forma colectiva del partido, no fuera de ella; para expresarlo con una nota de patetismo, si el joven camarada tiene razón, entonces el partido lo necesita aún más que a sus otros miembros. Lo que el partido exige es que uno esté de acuerdo en basar su «yo» en el *«nosotros»* de la identidad colectiva del partido: lucha con nosotros, lucha por nosotros, lucha por tu verdad contra la línea del partido, *pero no lo hagas solo*, fuera del partido.

Los movimientos como agentes de politización son fenómenos de «democracia cualitativa». Incluso en acontecimientos de masas como las protestas de la plaza Tahrir de El Cairo, la gente que allí

se reunía era siempre una minoría: la razón por la que «representaba al pueblo» estriba en su papel movilizador de la dinámica política. De manera homóloga, el papel organizador de un partido no tiene nada ver con su acceso a algún saber privilegiado: un partido no es un ejemplo del lacaniano sujeto-que-se-supone-que-sabe, sino un campo abierto de saber en el que «todos los errores posibles» (Lenin) ocurren. Sin embargo, incluso el papel movilizador de los movimientos y de los partidos es insuficiente: la distancia que separa al pueblo de las formas organizadas de su instancia política tiene que superarse de algún modo. Pero ¿cómo? No por la proximidad entre el pueblo y estas formas organizadas: se necesita algo más, y la paradoja es que este «más» es un *líder*, la unidad del pueblo y del partido. Extraer todas las consecuencias de esta idea, respaldando la lección que se puede sacar de la justificación de Hegel de la monarquía y sacrificando despiadadamente muchas vacas sagradas liberales por el camino, no debería amedrentarnos. El problema del líder estalinista no era el excesivo «culto a la personalidad», sino, al contrario, el hecho de que no era lo bastante amo, de que permanecía como parte del saber del partido-burocrático, el ejemplar sujeto-que-se-supone-que-sabe.

Para dar este paso «más allá de lo posible» en la constelación del *presente*, deberíamos trasladar el centro de gravedad de nuestra interpretación de *El Capital* a «la centralidad estructural del desempleo en el texto mismo de *El Capital*»: «El desempleo es estructuralmente inseparable de la dinámica de acumulación y expansión que constituye la verdadera naturaleza del capitalismo como tal»[7]. En lo que posiblemente sea el punto extremo de la «unidad de los opuestos» en la esfera de la economía, es el propio éxito del capitalismo (una productividad más elevada, etc.) lo que produce desempleo (convierte en inútiles a más y más trabajadores). Lo que debería ser una bendición (menor necesidad de trabajo duro) se convierte en una maldición. Por tanto, el mercado mundial es, en relación con su dinámica inmanente, «un espacio en el que todas las personas han sido alguna vez un trabajador productivo y en el que el trabajo ha empezado a quedar en todas

[7] F. Jameson, *Representing Capital*, Verso, Londres, 2011, p. 149.

partes fuera del alcance del sistema»[8]. Es decir, en el actual proceso de la mundialización del capitalismo, la categoría del desempleado ha adquirido una nueva cualidad al margen de la idea clásica del «ejército industrial de reserva»: se debería considerar dentro de la categoría del desempleo a «esas enormes poblaciones mundiales que han sido "expulsadas de la historia", que han sido deliberadamente excluidas de los proyectos modernizadores del capitalismo del primer mundo y descartadas como casos terminales o irremediables»[9], los denominados «estados fallidos» (Congo, Somalia), víctimas de la hambruna o los desastres ecológicos, atrapados en pseudoarcaicos «odios étnicos», objetos de la filantropía y de las ONG o de «la guerra contra el terror» (a menudo protagonizada por la misma gente). Por tanto, habría que ampliar la categoría de los desempleados para que abarcara todo el abanico de la población, desde los desempleados temporales hasta los desempleados permanentes, que ya son inútiles para el empleo, sin olvidarse de la gente que vive en zonas marginales o en otras clases de guetos (todos ellos a menudo desdeñados por el propio Marx como «proletarios lumpen»), ni dejar de lado zonas enteras, poblaciones o estados excluidos del proceso capitalista global, como los espacios en blanco en los antiguos mapas. ¿Acaso esta extensión del círculo de los «desempleados» no nos retrotrae de Marx a Hegel? ¿No estamos ante el retorno de la «chusma», surgida desde el centro mismo de las luchas por la emancipación? Dicho de otro modo, esta recategorización transforma todo el «mapa cognitivo» de la situación: el inerte telón de fondo de la Historia se convierte en un agente potencial de la lucha por la emancipación. Recuérdese la desdeñosa caracterización de los agricultores franceses hecha por Marx en *El 18 Brumario:*

> Así se forma la gran masa de la nación francesa, por la simple suma de unidades del mismo nombre, al modo como, por ejemplo, las patatas de un saco forman un saco de patatas. En la medida en que millones de familias viven bajo condiciones económicas de existencia

[8] F. Jameson, *Valences of the Dialectic*, Verso, Londres, 2009, p. 580.
[9] F. Jameson, *Representing Capital*, cit., p. 149.

que las distinguen por su modo de vivir, por sus intereses y por su cultura de otras clases y las oponen a estas de un modo hostil, aquellos forman una clase. Por cuanto existe entre los campesinos parcelarios una articulación puramente local y la identidad de sus intereses no engendra entre ellos ninguna comunidad, ninguna unión nacional y ninguna organización política, no forman una clase. Son, por tanto, incapaces de hacer valer su interés de clase en su propio nombre, ya sea por medio de un parlamento o por medio de una convención. No pueden representarse, sino que tienen que ser representados[10].

En las grandes movilizaciones revolucionarias de campesinos del siglo XX, desde la china hasta la boliviana, estos «sacos de patatas» excluidos del proceso histórico comenzaron a representarse a sí mismos activamente. De cualquier forma, deberíamos añadir tres matices a la utilización que hace Jameson de esta idea. En primer lugar, debemos corregir el cuadrado semiótico propuesto por Jameson, cuyos términos son 1) los trabajadores, 2) el ejército industrial de reserva de los (temporalmente) desempleados, 3) los (permanentemente) desempleados, y 4) los «anteriormente empleados»[11] pero ahora inempleables. ¿No sería más adecuado que el cuarto término fuera los *empleados ilegalmente*, desde los que trabajan en el mercado negro y en los suburbios hasta los que están sometidos a diferentes formas de esclavitud? En segundo lugar, Jameson no hace suficiente hincapié en cómo esos «excluidos» suelen estar *incluidos* en el mercado mundial. Tomemos el caso del Congo contemporáneo: tras la fachada de las «pasiones étnicas primitivas» que vuelven a explotar en el «corazón de las tinieblas» africano, es fácil discernir los contornos del capitalismo global. Desde la caída de Mobutu, el Congo no existe como un Estado unido y operativo: especialmente la zona oriental es una multiplicidad de territorios dominada por señores de la guerra que controlan su trozo de tierra con un ejército que, por regla general, incluye a niños drogados; cada señor de la guerra hace negocios con una empresa o una corporación extranjeras que ex-

[10] Extraído del texto disponible en marxists.org.
[11] F. Jameson, *Valences of the Dialectic*, cit., p. 580.

plotan la riqueza (mayoritariamente) minera de la región. Este acuerdo satisface a las dos partes: la corporación consigue los derechos de la minería sin pagar impuestos, etc.; el señor de la guerra consigue dinero. Lo irónico de la situación es que buena parte de esos minerales se emplea en productos de alta tecnología, como ordenadores portátiles o teléfonos móviles. En resumen, olvidemos las «costumbres salvajes» de la población local; basta eliminar de la ecuación a las compañías extranjeras de alta tecnología para que todo el edificio de guerras étnicas alimentadas por viejas pasiones se venga abajo. En tercer lugar, la categoría de los «anteriormente empleados» debería complementarse con su opuesta, la de aquellas personas con estudios que no tienen una oportunidad de encontrar trabajo: una generación entera de licenciados apenas tiene la posibilidad de encontrar un trabajo acorde con su formación, lo que conduce a protestas masivas; y la peor forma de resolver esta laguna es subordinar directamente la educación a las exigencias del mercado, aunque solo sea porque la dinámica misma del mercado hace que la educación proporcionada por las universidades quede «obsoleta».

Jameson añade aquí otro paso clave (paradójico, pero plenamente justificado): caracteriza este nuevo desempleo estructural como una forma de *explotación*. Los explotados no son solo los trabajadores que producen la plusvalía de la que se apropia el capital, sino también aquellas personas a las que estructuralmente se les impide quedar atrapadas en el vórtice capitalista del trabajo asalariado explotado, una situación que abarca zonas y países enteros. ¿Cómo repensar entonces el concepto de explotación? Mediante un cambio tan necesario como radical, en un adecuado giro dialéctico, la explotación incluye su propia negación. Los explotados no son solo los que producen o «crean», sino también (e incluso en mayor medida) aquellos que son condenados a *no* «crear» ¿No volvemos aquí a la estructura de la famosa broma de Rabinovitch?: «"¿Por qué crees que te explotan?" "Por dos razones. Primera: cuando trabajo, el capitalista se apropia de mi plusvalía." "Pero ahora estás desempleado, ¡nadie se apodera de tu plusvalía, porque no creas ninguna!" "Esa es la segunda razón…"». Lo crucial aquí es que la totalidad de la producción capitalista no

solo necesita trabajadores, sino que también engendra el «ejército industrial de reserva» formado por las personas que no pueden encontrar trabajo. Personas que no están simplemente fuera del circuito del capital, sino que este produce como desempleados. O, por mencionar de nuevo la broma de *Ninotchka*, no solo es que no trabajen: es que ese no trabajar constituye su rasgo positivo, de la misma forma que el no tener leche del «café sin leche» es el rasgo positivo de esa clase de café.

La importancia de este hincapié en la explotación resulta clara cuando la oponemos a la *dominación*, el motivo favorecido de las distintas versiones de la «micropolítica del poder» posmoderna. En resumen, Foucault y Agamben son inadecuados: todas las detalladas elaboraciones de los mecanismos del poder regulador de la dominación, toda la riqueza de ideas tales como la de los excluidos, la vida nuda, el *homo sacer*, etc., deben quedar sustentadas (o mediadas) por la centralidad de la explotación; sin esta referencia a la economía, la lucha contra la dominación se reduce a «una lucha esencialmente moral o ética, que lleva a revueltas puntuales y a actos de resistencia más que a la transformación del modo de producción como tal». El programa positivo de las ideologías del «poder» es generalmente el de algún tipo de democracia «directa». El resultado del hincapié en la dominación es un programa democrático, mientras que el resultado del hincapié en la explotación es un programa comunista. Ahí reside la limitación de describir los horrores del Sur Global desde la perspectiva de los efectos de la dominación: el objetivo pasa a ser la democracia y la libertad. Incluso la referencia al «imperialismo» (en lugar de al capitalismo) es un ejemplo de cómo «una categoría económica puede transformarse fácilmente en un concepto de poder o de dominación»[12]. Y, por supuesto, el hincapié en la dominación implica la creencia en otra modernidad («alternativa»), en la que el capitalismo funcionará de una manera «más justa», sin dominación. Lo que este concepto de dominación no alcanza a ver es que solo en el capitalismo la explotación queda «naturalizada», inscrita dentro del funcionamiento de la economía. No es el resultado de una

---

[12] *Ibid.*, p. 151.

presión y una violencia extraeconómicas; de ahí que, en el capitalismo, tengamos libertad personal e igualdad: no hay necesidad de una dominación social directa, la dominación está ya en la estructura del proceso de producción. Por eso mismo, la categoría de la plusvalía es crucial en este punto. Marx siempre hizo hincapié en que el intercambio entre el trabajador y el capitalista es «justo» en el sentido de que los trabajadores (normalmente) obtienen el valor total de su fuerza de trabajo como mercancía. Aquí no hay «explotación» directa, es decir, no es que a los trabajadores «no se les pague el valor total de la mercancía que venden a los capitalistas». Así pues, aunque en una economía de mercado yo sigo siendo de facto dependiente, esta dependencia, sin embargo, es «civilizada», queda estatuida en la forma de un intercambio de mercado «libre» que establezco con otras personas, y no en la forma de una servidumbre directa o incluso de una coerción física. Es fácil ridiculizar a Ayn Rand, pero hay una pizca de verdad en el famoso «himno al dinero» de su novela *La rebelión de Atlas:* «Hasta que no descubres que el dinero es la raíz de todo bien, estás pidiendo tu propia destrucción. Cuando el dinero deja de ser el medio por el que los hombres tratan entre sí, los hombres se convierten en instrumentos de otros hombres. Sangre, látigos y armas o dólares. Elije; no hay otra alternativa»[13]. ¿No dijo Marx algo similar en su conocida fórmula según la cual, en un universo de mercancías, «las relaciones entre personas asumen el aspecto de relaciones entre cosas»? En la economía de mercado, las relaciones entre personas pueden parecer relaciones de libertad e igualdad mutuamente reconocidas: la dominación ya no se escenifica directamente ni es visible como tal.

La respuesta liberal a la dominación es el reconocimiento (el tema favorito de los «hegelianos liberales»): el reconocimiento «se convierte en una participación en un acuerdo multicultural por el que los diversos grupos dividen el botín electoralmente y pacíficamente»[14]. Los sujetos de reconocimiento no son clases (carece de

---

[13] A. Rand, *Atlas Shrugged*, Penguin, Londres, 2007, p. 871 [ed. cast.: *La rebelión de Atlas*, trad. de J. Fernández-Yáñez, Barcelona, Caralt, 1973].

[14] F. Jameson, *Valences of the Dialectic*, cit., p. 568.

sentido exigir el reconocimiento del proletariado como sujeto colectivo; en todo caso, eso es lo que hace el fascismo, al exigir el mutuo reconocimiento de las clases). Los sujetos de reconocimiento son la raza, el sexo, etc.; la política del reconocimiento pertenece al marco de la sociedad-civil burguesa: no es aún política de clases[15].

La historia recurrente de la izquierda contemporánea es la de un líder o partido elegidos con entusiasmo universal, que prometen un «nuevo mundo» (Mandela, Lula), pero que, tarde o temprano, habitualmente después de un par de años, tropiezan con el dilema crucial: ¿osamos tocar los mecanismos del capitalismo o nos decidimos a «jugar el juego»? Si uno trastoca los mecanismos, se verá rápidamente «castigado» por las perturbaciones del mercado, el caos económico y todo lo demás[16]. Así que a pesar de que es cierto que el anticapitalismo no puede ser directamente el objetivo de la acción política –en política, uno se opone a agentes políticos concretos y a sus acciones, no a un «sistema» anónimo–, deberíamos aplicar en este punto la distinción lacaniana entre *goal* («objetivo») y *aim* («propósito»): aunque el anticapitalismo no sea el *goal* inmediato de la política emancipadora, debería ser su *aim* último, el horizonte de toda su actividad. ¿No es esta la lección de la idea de Marx de la «crítica de la economía *política*» (totalmente ausente en Badiou)? Aunque la esfera de la economía parece «apolítica», es el punto secreto de referencia y el principio estructurador de las luchas políticas.

Así es también como deberíamos abordar el levantamiento egipcio de 2011: aunque (casi) todo el mundo apoyó de forma entusiasta esas explosiones democráticas, lo cierto es que se está desarrollando una lucha encubierta por su apropiación. Los círculos oficiales y la mayor parte de los medios de comunicación de Occidente las celebran como si fueran las revoluciones de terciopelo «prodemocráticas» de la Europa del este: un anhelo de alcanzar

---

15 *Ibid*.

16 Por ello es excesivamente simple criticar a Mandela por abandonar la perspectiva socialista después del fin del *apartheid*. ¿Tenía realmente otra elección? ¿Era el giro hacia el socialismo una opción factible?

una democracia liberal occidental, de ser como Occidente. Por eso surge el desasosiego cuando advertimos que hay otra dimensión en las protestas, la dimensión a la que habitualmente nos referimos como la exigencia de justicia social. Esta lucha por la reapropiación no es solo una cuestión de interpretación, sino que tiene consecuencias prácticas cruciales. Los sublimes momentos de la unidad nacional no deberían fascinarnos en exceso; la pregunta clave es: ¿qué ocurrirá al día siguiente? ¿Cómo se plasmará esta explosión de emancipación en un nuevo orden social? Como he señalado, durante las últimas décadas hemos sido testigos de toda una cadena de explosiones populares que fueron reapropiadas por el orden capitalista global, bien en su forma liberal (de Sudáfrica a Filipinas), bien en su forma fundamentalista (Irán). No deberíamos olvidar que ninguno de los países árabes donde se han producido las revueltas populares es formalmente democrático; todos son más o menos autoritarios, por lo que la exigencia de justicia económica y social queda integrada espontáneamente en la exigencia de democracia, como si la pobreza fuera el resultado de la avaricia y la corrupción de los que ocupan el poder, y, por consiguiente, bastara con deshacerse de ellos. Con ello se obtiene democracia, pero la pobreza persiste. ¿Qué hacer *entonces*?

Volviendo a Rand, lo que resulta problemático es su premisa subyacente, la de que solo cabe elegir entre relaciones directas y relaciones indirectas de dominación y explotación, mientras que cualquier otra alternativa queda descartada por utópica. Pese a todo, deberíamos tener en cuenta el momento de verdad en la –por otra parte ridícula– reivindicación ideológica de Rand: la gran lección del socialismo de Estado fue que la abolición directa de la propiedad privada y el intercambio regulado por el mercado, en ausencia de formas concretas de regulación social directa del proceso de producción, resucita necesariamente las relaciones directas de servidumbre y dominación. El propio Jameson se queda corto en este punto: al centrase en el hecho de que la explotación capitalista es compatible con la democracia, de que la libertad legal puede ser la forma misma de la explotación, pasa por alto la triste lección de la experiencia de la izquierda en el siglo XX: si nos limitamos a abolir el mercado (incluyendo la explotación del mer-

cado) sin reemplazarlo por una forma adecuada de organización comunista de producción e intercambio, la dominación regresa con nuevas fuerzas, y, tras su estela, la explotación directa.

Lo que hace aún más compleja la situación es que el aumento de espacios en blanco en el capitalismo global constituye en sí mismo una prueba de que el capitalismo ya no puede permitirse un orden civil universal de libertad y democracia, y necesita cada vez más exclusión y dominación. El caso de la campaña de Tian'anmen en China es ejemplar a este respecto: lo que fue aplastado por la brutal intervención militar en la plaza de Tian'anmen no fue la posibilidad de un rápido acceso a un orden capitalista liberal-democrático, sino de una alternativa genuinamente utópica, a saber, una sociedad más democrática *y* más justa: la explosión de un capitalismo salvaje a partir de 1990 ha corrido pareja con la reafirmación de un sistema no democrático de partido único. Recuérdese la clásica tesis marxista sobre la Inglaterra moderna: a la burguesía le interesaba dejar el poder *político* en manos de la aristocracia mientras que retenía el poder *económico*. Quizá algo similar ocurre hoy en China: interesa a los nuevos capitalistas dejar el poder político en manos del Partido Comunista.

¿Cómo salir entonces de este atolladero de la deshistorización pospolítica? ¿Qué hacer después del movimiento Occupy, cuando las protestas que empezaron en lugares tan distantes (Oriente Medio, Grecia, España, Reino Unido) alcanzaron el centro y ahora se expanden por todo el mundo? Uno de los grandes peligros que los manifestantes afrontan es que se enamoren de sí mismos, de lo bien que se lo están pasando en los lugares «ocupados». Por ejemplo, en un réplica de la ocupación de Wall Street que tuvo lugar el domingo 16 de octubre de 2011 en San Francisco, un hombre se dirigió a la muchedumbre invitándolos a participar como si aquello fuera un *happening* al estilo hippy de la década de los sesenta: «Nos preguntan cuál es nuestro programa. No tenemos programa. Estamos aquí para pasarlo bien». Montar un carnaval no cuesta mucho; la auténtica prueba de su importancia es lo que queda al día siguiente, cómo ha cambiado nuestra vida cotidiana. Los manifestantes deberían enamorarse del trabajo duro y paciente; las protestas solo son el principio, no el final,

por lo que su mensaje básico es: el tabú ha sido roto, no vivimos en el mejor de los mundos posibles, podemos pensar alternativas e incluso estamos obligados a ello. En una especie de tríada hegeliana, la izquierda occidental ha completado el círculo: después de abandonar el denominado «esencialismo de la lucha de clases» en pos de la pluralidad de luchas antirracistas, feministas, etc., «el capitalismo» está resurgiendo claramente como *el* nombre del *problema*. Por tanto, la primera lección que se puede extraer es: no culpéis a los individuos ni a sus actitudes. El problema no es la corrupción ni la avaricia, el problema es el sistema que te empuja a ser corrupto. La solución no es «Main Street, no Wall Street», sino cambiar el sistema en el que Main Street no puede funcionar sin Wall Street.

Hay un largo camino por delante, y pronto tendremos que afrontar las cuestiones realmente difíciles, las que versan no sobre lo que no queremos, sino sobre lo que queremos. ¿Qué organización social puede reemplazar al capitalismo existente? ¿Qué clase de nuevos líderes necesitamos? ¿Qué organismos, incluso de control y represión? Evidentemente, las alternativas del siglo XX no funcionaron. Aunque es apasionante disfrutar de los placeres de la «organización horizontal» de las muchedumbres manifestantes, de la solidaridad igualitaria y de los debates libres y abiertos, deberíamos tener en cuenta lo que escribió Gilbert Keith Chesterton: «Tener simplemente una mente abierta no es nada: el objeto de abrir la mente, como el de abrir la boca, es volverla a cerrar con algo sólido». Esto sirve también para la política en épocas de incertidumbre: los debates abiertos no solo tendrán que fusionarse en nuevos significantes-amo, sino en respuestas concretas a la vieja pregunta leninista: «¿Qué hacer?».

Los ataques conservadores resultan fáciles de responder. ¿Son las protestas antiamericanas? Cuando los fundamentalistas conservadores afirman que los Estados Unidos son una nación cristiana, deberíamos recordar lo que es realmente el cristianismo: el espíritu santo; una comunidad de creyentes libre, igualitaria, unida por el amor. Los manifestantes son el espíritu santo, mientras que en Wall Street los paganos adoran falsos ídolos. ¿Son los manifestantes violentos? Ciertamente, su lenguaje mismo puede pa-

recer violento (ocupación, etc.), pero son violentos solo en el mismo sentido en que lo era Mahatma Gandhi. Son violentos porque quieren poner fin al modo en que se están desarrollando las cosas. Pero ¿qué es esta violencia comparada con la violencia necesaria para sostener el apacible funcionamiento del sistema capitalista global? Se los llama perdedores (pero ¿los verdaderos perdedores no son los que están en Wall Street, a los que se rescató con miles de millones de dólares de nuestro dinero?), socialistas (pero los Estados Unidos ya tiene un socialismo para los ricos); se los acusa de no respetar la propiedad privada (pero la especulación de Wall Street que llevó a la debacle de 2008 destruyó más propiedad privada duramente ganada que si los manifestantes se hubieran dedicado a destruirla día y noche: piénsese solo en las decenas de miles de hogares embargados). No son comunistas, si «comunismo» significa el sistema que merecidamente se derrumbó en 1990; además, hay que recordar que los comunistas que siguen hoy en el poder dirigen el capitalismo más despiadado (en China). El éxito del capitalismo dirigido por los comunistas es una señal ominosa de que el matrimonio entre capitalismo y democracia está cerca del divorcio. El único sentido en que los manifestantes son «comunistas» es que se preocupan por el bien común –el bien común de la naturaleza, del conocimiento–, amenazado por el sistema. Se los desdeña como soñadores, pero los auténticos soñadores son aquellos que piensan que las cosas pueden seguir indefinidamente como están ahora, con solo unos pocos cambios cosméticos. No son soñadores: están despertando de un sueño que se está convirtiendo en una pesadilla. No están destruyendo nada: están reaccionando a la autodestrucción gradual del sistema.

Los manifestantes deberían tener cuidado no solo de los enemigos, sino también de los falsos amigos que fingen apoyarlos pero que ya están trabajando arduamente para diluir las protestas. De la misma forma que tenemos café descafeinado, cerveza sin alcohol y helado sin grasa, ellos intentarán convertir las protestas en un gesto moral inocuo. En el boxeo, el *clinch* significa abrazar el cuerpo del oponente con uno o ambos brazos para prevenir o impedir los golpes. La reacción de Bill Clinton es un ejemplo perfecto de *clinching* político; Clinton cree que las pro-

testas son «en conjunto […] algo positivo», pero está preocupado por la vaguedad de la causa: «Necesitan apoyar algo específico, y no estar simplemente en contra de algo, porque si solo estás en contra de algo, alguien llenará el vacío que has creado», dijo. Clinton sugirió que los manifestantes apoyaran el plan de empleo de Obama, que «crearía un par de millones de puestos de trabajo en el próximo año y medio». Lo que se debería resistir en esta fase es precisamente esta rápida transformación de la energía de la protesta en un conjunto de exigencias pragmáticas «concretas». Sí, las protestas crearon un vacío, un vacío en el campo de la ideología hegemónica, y se necesita tiempo para llenar este vacío de una manera adecuada, ya que es un vacío significativo, una apertura para lo auténticamente nuevo. La razón por la que los manifestantes salieron a las calles es que estaban hartos de un mundo en el que acciones como reciclar tus latas de Coca-Cola, dar un par de dólares a la caridad o comprar en el Starbucks capuccinos en los que 1 por 100 del precio se destina al tercer mundo bastan para que te sientas satisfecho. Después de la subcontratación del trabajo y la tortura, después de que las agencias matrimoniales empezaran a subcontratar incluso nuestras citas, los manifestantes se han dado cuenta de que han permitido durante mucho tiempo que sus compromisos políticos fueran también subcontratados. Y quieren recuperarlos.

El arte de la política consiste también en insistir en una exigencia particular que, aunque completamente «realista», perturba el corazón mismo de la ideología hegemónica; una exigencia que, aunque decididamente factible y legítima, es, de hecho, imposible (un sistema sanitario universal es un ejemplo al respecto). Después de las protestas de Wall Street, deberíamos emplear estas exigencias para movilizar a la gente. Sin embargo, no es menos importante permanecer simultáneamente *sustraídos* del campo pragmático de las negociaciones y de las propuestas «realistas». Nunca hay que perder de vista que cualquier debate entablado aquí y ahora sigue siendo necesariamente un debate en el territorio del enemigo: se necesita tiempo para desplegar el nuevo contenido. Todo lo que digamos ahora puede sernos arrebatado (reconquistado); todo, excepto nuestro silencio. Ese silencio, ese

rechazo al diálogo, es, de entre todas las formas de lucha cuerpo a cuerpo, nuestro «terror», ominoso y amenazador, como debe ser.

Esta amenaza fue claramente percibida por Anne Applebaum. El símbolo de Wall Street es la estatua de metal con un toro en su centro; la gente corriente ha estado recibiendo un montón de su mierda en los últimos años. Mientras que las habituales reacciones de Wall Street son las formas vulgares y previsibles de estupidez[17], Applebaum propuso en el *Washington Post* una versión más sofisticada y perfumada, incluidas referencias a *La vida de Brian* de Monty Python. Como su versión negativa de la petición de propuestas concretas planteada por Clinton representa la ideología en su estado más puro, merece ser citada en detalle. La base de su razonamiento es la afirmación de que las protestas mundiales son

> similares en su falta de objetivo, en su naturaleza embrionaria, y sobre todo en su negativa a comprometerse con las instituciones democráticas existentes. En Nueva York, los manifestantes coreaban: «La democracia es esto», pero en realidad, la democracia no es eso. Eso es la libertad de expresión. La democracia es mucho más aburrida. Requiere instituciones, elecciones, partidos políticos, reglas, leyes, un sistema judicial y muchas actividades poco atractivas y engorrosas […] Sin embargo, en cierto sentido el fracaso del movimiento mundial de ocupación a la hora de elaborar propuestas legislativas sensatas es comprensible: tanto las fuentes de la crisis económica global como sus soluciones se hallan, por definición, fuera del alcance de los políticos nacionales y locales.
>
> El surgimiento de un movimiento de protesta internacional desprovisto de un programa coherente no es, por tanto, un accidente: refleja una crisis más profunda, una crisis sin una solución evidente. La democracia se basa en el imperio de la ley. Funciona solo dentro de límites definidos y entre gente que se siente parte de una misma nación. Una «comunidad global» no puede ser una democracia nacional. Y una democracia nacional no puede inspirar lealtad a un fondo de capital de riesgo global de mil millones de dólares, con sus

---

[17] *«Bullshit»*, en el original: «tonterías», «estupideces», y, literalmente, «mierda de toro». *[N. de los tt.]*

> cuarteles generales en un paraíso fiscal y sus empleados repartidos por todo el mundo.
>
> A diferencia de los egipcios de la plaza Tahrir, con quienes los manifestantes de Londres y Nueva York se comparan abierta (y ridículamente), en el mundo occidental tenemos instituciones democráticas. Dichas instituciones están diseñadas para reflejar, al menos rudimentariamente, el deseo de un cambio político en una nación dada. Pero no pueden hacer frente al deseo de un cambio político global, ni pueden controlar lo que ocurre fuera de sus fronteras. Aunque aún creo en los beneficios económicos y espirituales de la globalización –junto con las fronteras abiertas, la libertad de movimiento y el libre comercio–, es evidente que ha comenzado a socavar la legitimidad de las democracias occidentales.
>
> Si no son cautelosos, los activistas «globales» acelerarán ese declive. En Londres, los manifestantes gritan: «¡Necesitamos un sistema!». Pues ya lo tienen: se llama sistema político británico. Y si no se les ocurre cómo usarlo, sencillamente lo debilitarán aún más[18].

Lo primero que hay que destacar es la reducción hecha por Applebaum de las protestas de la plaza Tahrir a llamamientos en pro de una democracia al estilo occidental. Una vez dado ese paso, desde luego resulta ridículo comparar las protestas de Wall Street con los acontecimientos egipcios: ¿cómo pueden los manifestantes exigir lo que ya tenemos, es decir, instituciones democráticas? Lo que queda eclipsado es el descontento general con el sistema capitalista global, que, evidentemente, adquiere distintas formas en distintos países.

Pero la parte más chocante de la argumentación de Applebaum –un lapso verdaderamente extraño– llega al final. Tras conceder que las indeseadas consecuencias económicas de las finanzas del capitalismo global se deben a su carácter internacional, ajeno al control de los mecanismos democráticos, que por definición están limitados a las naciones-Estado, Applebaum extrae la necesaria conclusión de que «la globalización ha comenzado a socavar la

---

[18] A. Applebaum, «What the Occupy protesters tell us about the limits of democracy», disponible en washingtonpost.com.

legitimidad de las democracias occidentales». Muy bien, diríamos nosotros: esto es precisamente lo que los manifestantes están señalando, que el capitalismo global socava la democracia. Pero en vez de extraer la única conclusión lógica, la de que deberíamos empezar a pensar en cómo ampliar la democracia más allá de la forma política del Estado multipartidista, que excluye las consecuencias destructivas de la vida económica. En una extraña inflexión, Applebaum traslada la culpa a los manifestantes mismos, los que empezaron a plantear estas cuestiones. El último párrafo es digno de repetirse: «Si no son cautelosos, los activistas "globales" acelerarán ese declive. En Londres, los manifestantes gritan: "¡Necesitamos un sistema!". Pues ya lo tienen: se llama sistema político británico. Y si no se les ocurre cómo usarlo, sencillamente lo debilitarán aún más». Por tanto, como la economía global se encuentra fuera del alcance de la política democrática, cualquier intento de ampliar la democracia a su mismo nivel acelerará el declive de la democracia. Entonces, ¿qué podemos hacer? Comprometernos con el sistema político existente, que, según la explicación de Applebaum, precisamente *no puede* encargarse de esa tarea…

Aquí es donde deberíamos llegar hasta el final: en la actualidad, el anticapitalismo no está falto de partidarios. Al contrario, somos testigos de una vasta expansión de las críticas a los horrores del capitalismo: hay libros, investigaciones detalladas en periódicos y reportajes televisivos que abundan en la denuncia de compañías que contaminan nuestro entorno despiadadamente, de banqueros corruptos que siguen obteniendo abultadas primas mientras sus bancos se salvan con dinero público, de talleres clandestinos donde los niños trabajan durante jornadas interminables, etc. Sin embargo, toda esta catarata de críticas tiene una pega: lo que como norma no se cuestiona, por despiadado que pueda parecer, es el propio marco democrático-liberal que ha de luchar contra estos excesos. El objetivo (explícito o implícito) es democratizar el capitalismo, ampliar el control democrático sobre la economía a través de la presión de los medios de comunicación, de consultas parlamentarias, de leyes más duras, de investigaciones policiales honestas, etc., pero sin cuestionar jamás el marco democrático institucional del (burgués) imperio de la ley. Este sigue siendo la

vaca sagrada que ni siquiera las formas más radicales del «anticapitalismo ético» (el Foro Mundial Social de Porto Alegre, el movimiento de Seattle) se atreven a tocar.

A este respecto, la idea fundamental de Marx sigue teniendo validez, quizá hoy más que nunca: para Marx, la cuestión de la libertad no debería situarse principalmente en la esfera política propiamente dicha («¿Tiene un país elecciones libres?», «¿Son los jueces independientes?», «¿Se halla libre la prensa de presiones ocultas?», «¿Se respetan los derechos humanos?» y toda la lista de preguntas que diversas instituciones «independientes» –y no tan independientes– plantean cuando desean dictar sentencia sobre un país). La clave de la libertad real se halla más bien en la red «apolítica» de las relaciones sociales, del mercado a la familia, donde el cambio necesario, si queremos una mejora real, no es una reforma política, sino una transformación de las relaciones «apolíticas» de producción. No votamos acerca de quién posee qué, de las relaciones en una fábrica, etc.; todo esto se abandona a procesos que están fuera del ámbito de lo político, y es ilusorio esperar que se pueden cambiar las cosas de forma efectiva al «ampliar» la democracia a esta esfera, organizando, por ejemplo, bancos «democráticos» bajo el control del pueblo. Los cambios radicales en este terreno deberían hacerse fuera del ámbito de los «derechos» jurídicos, etc.: en tales procedimientos «democráticos» (que, por supuesto, pueden tener un papel positivo), por muy radical que sea nuestro anticapitalismo, la solución se busca aplicando los mecanismos democráticos, que –no lo olvidemos– forman parte de los aparatos del Estado burgués que garantiza el funcionamiento sin sobresaltos de la reproducción capitalista. En este sentido, Badiou tenía razón al afirmar que hoy el enemigo último no es el capitalismo, el imperio, la explotación o algo similar, sino la «democracia»: lo que impide el cambio radical de las relaciones capitalistas es la ilusión «democrática», la aceptación de los mecanismos democráticos como el horizonte definitivo de todo cambio.

Por tanto, las protestas de Occupy son un comienzo, y se debe empezar de esta manera, con un gesto formal de rechazo que es más importante que un contenido positivo, porque solo un gesto como ese puede crear el espacio para que surja un nuevo conteni-

do. Así que no deberíamos aterrorizarnos por la perenne pregunta: «Pero ¿qué es lo que quieren?». Recuérdese que esta es la pregunta arquetípica que el amo dirige a la histérica: «Con todas tus quejas y lamentos, ¿sabes en realidad lo que quieres?». En un sentido psicoanalítico, las protestas son, en efecto, un acto histérico, que provocan al amo, minan su autoridad, y la pregunta «Pero ¿qué es lo que quieres?» pretende eludir la verdadera respuesta; su sentido es: «¡Dilo a mi manera o cállate!».

Desde luego, esto no significa que haya que halagar o mimar a los manifestantes. Hoy, más que nunca, los intelectuales deben aunar el apoyo total a los manifestantes con una distancia analítica, fría, nada paternalista, empezando por cuestionar la autodesignación de los manifestantes como el 99 por 100 contra el 1 por 100 de los avariciosos: ¿cuántos de ese 99 por 100 están dispuestos a aceptar a estos manifestados como su voz, y hasta qué punto? Si examinamos cuidadosamente el conocido manifiesto de los indignados españoles encontraremos algunas sorpresas. Lo primero que salta a la vista es el acusado tono apolítico: «Unos nos consideramos más progresistas, otros más conservadores. Unos creyentes, otros no. Unos tenemos ideologías bien definidas, otros nos consideramos apolíticos… Pero todos estamos preocupados e indignados por el panorama político, económico y social que vemos a nuestro alrededor. Por la corrupción de los políticos, empresarios, banqueros… Por la indefensión del ciudadano de a pie». Elevan su protesta en nombre de unos «derechos básicos que deberían estar cubiertos en estas sociedades: derecho a la vivienda, al trabajo, a la cultura, a la salud, a la educación, a la participación política, al libre desarrollo personal, y derecho al consumo de los bienes necesarios para una vida sana y feliz». Al rechazar la violencia, apelan a una «Revolución Ética. Hemos puesto el dinero por encima del ser humano y tenemos que ponerlo a nuestro servicio. Somos personas, no productos del mercado. No soy solo lo que compro, por qué lo compro y a quién se lo compro». ¿Quién será el agente de esta revolución? A toda la clase política, tanto de izquierdas como de derechas, se la rechaza por ser corrupta y estar dominada por el ansia de poder; sin embargo, el manifiesto consiste en una serie de exigencias. ¿A quién van diri-

gidas? No al pueblo mismo: los indignados no afirman (todavía) que nadie lo hará por ellos, que (parafraseando a Gandhi) ellos mismos tienen que ser el cambio que desean ver. Parece que el comentario desdeñoso y excesivamente simple de Lacan sobre los manifestantes de 1968 ha encontrado su blanco en los indignados: «Como *revolucionarios*, sois *histéricos* que exigen un *nuevo amo*. Encontraréis uno».

Enfrentados con las exigencias de los manifestantes, los intelectuales no están en la posición de los sujetos que se supone que saben: no pueden hacer operativas estas exigencias, ni traducirlas en propuestas de medidas realistas, precisas y detalladas. Con el colapso del comunismo del siglo XX, los intelectuales renunciaron de una vez por todas a su papel como vanguardia que comprende las leyes de la historia y que puede guiar a los inocentes en su camino. El pueblo, sin embargo, tampoco sabe; el «pueblo», como nueva figura del sujeto-que-se-supone-que-sabe, es un mito del partido que asegura actuar en su nombre, desde el eslogan de Mao «aprended de los granjeros» hasta la famosa apelación de Heidegger a un viejo amigo granjero en su breve texto «¿Por qué permanezco en las provincias?», de 1934, un mes después de que dimitiera de su puesto de decano en la Universidad de Friburgo:

> Recientemente recibí una segunda invitación para enseñar en la Universidad de Berlín. En esa ocasión abandoné Friburgo y me retiré a mi cabaña. Escuché lo que las montañas, el bosque y las tierras de labranza decían y fui a ver a un viejo amigo, un granjero de 75 años. Había leído la invitación de Berlín en los periódicos. ¿Qué tendría que decir? Lentamente clavó la segura mirada de sus claros ojos en los míos, y manteniendo su boca cerrada, colocó pensativamente su fiel mano en mi hombro. Levemente movió la cabeza. Aquello significaba: «¡No, de ninguna manera!»[19].

Únicamente podemos imaginar lo que el viejo granjero estaba pensando en realidad; con toda seguridad, sabía qué respuesta esperaba Heidegger y educadamente se la dio. Por tanto, ningu-

[19] En «Heidegger: The Man and the Thinker», disponible en stanford.edu.

na sabiduría de los hombres corrientes dirá a los manifestantes *warum bleiben wir* en Wall Street. No hay sujeto que sepa, ni en la forma de intelectuales ni en la forma de la gente corriente. Por tanto ¿no estamos en un atolladero, dado que los ciegos guían a los ciegos y cada uno supone que los demás no lo son? No, porque su respectiva ignorancia no es simétrica; quien tiene las respuestas es el pueblo, que, sin embargo, desconoce las preguntas para las que tiene (o de las que es) la respuesta. John Berger escribió acerca de las «multitudes» de los que se hallan en el lado equivocado del Muro (el que separa a los que están dentro de los que están fuera):

> Las multitudes tienen respuestas a preguntas que aún no han sido planteadas, y poseen la capacidad de sobrevivir a los muros. Las preguntas no han sido hechas aún porque hacerlo requiere palabras y conceptos que suenen auténticos, cuando los que se usan habitualmente han perdido su significado: democracia, libertad, productividad, etc. Con nuevos conceptos, las preguntas se plantearán pronto, porque la historia implica precisamente un proceso de interrogación. ¿Pronto? Dentro de una generación[20].

Claude Lévi-Strauss escribió que la prohibición del incesto no es una pregunta, un enigma, sino una respuesta a una pregunta que desconocemos. Deberíamos tratar las exigencias de los manifestantes de Occupy de forma similar: los intelectuales no deberían considerarlas principalmente como exigencias o preguntas sobre las que tendrían que dar respuestas claras y programas sobre lo que debería hacerse. Esas demandas son respuestas, y los intelectuales deberían proponer las preguntas a las que responden. La situación es como la del psicoanálisis, en la que el paciente sabe la respuesta (sus síntomas son esas respuestas), pero no a qué pregunta responde, y el analista ha de formular esa pregunta. Solo por medio de un trabajo paciente como este surgirá un programa.

[20] J. Berger, «Afterword», en A. Platonov, *Soul*, Nueva York, New York Review Books, 2007, p. 317.

NOTAS SOBRE LOS AUTORES

Alain Badiou es profesor de filosofía en la Escuela Normal Superior y el Colegio Internacional de Filosofía de París. Además de varias novelas, obras teatrales y ensayos políticos, ha publicado un número importante de grandes obras filosóficas, como *Teoría del sujeto*, *Ser y acontecimiento*, *Manifiesto por la filosofía* y *Gilles Deleuze*. Entre sus recientes publicaciones se cuentan *¿Qué representa el nombre de Sarkozy?*, *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*, *Compendio de metapolítica*, *Polemics*, *L'hypothèse communiste*, *Cinco lecciones sobre Wagner*, *L'aventure de la philosophie française*, *El renacimiento de la historia* y *L'antiphilosophie de Wittgenstein*.

Étienne Balibar es catedrático emérito de filosofía política y moral en la Universidad de París X–Nanterre y catedrático distinguido de humanidades en la Universidad de California (Irvine). Entre sus números libros figuran *Spinoza y la política*, *La filosofía de Marx* y *Politics and the «other» scene*. Es coautor de *Raza, nación y clase* y *Para leer «El Capital»*.

Bruno Bosteels, catedrático de estudios románicos en la Universidad Cornell, es autor de *Alain Badiou, une trajectoire polémique*, *Badiou o el recomienzo del materialismo dialéctico*, *The Actuality of Communism*, *Wittgenstein´s Anti-Philosophy* y *Marx and Freud in Latin America* [próximamente editado en Ediciones Akal como *Marx y Freud en América Latina*]. Entre 2005 y 2011 fue editor jefe de la revista *Diacritics*.

Susan Buck-Morss es catedrática de filosofía política y teoría social en la Universidad Cornell. Es autora de *Mundo soñado y catástrofe: la desaparición de la utopía de masas en Oriente y Occidente*, *Dialéctica de la mirada: Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes* y *El origen de la dialéctica negativa: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Fráncfort*.

Jodi Dean es profesora de teoría de la comunicación y política en Geneva (Nueva York). Es autora y editora de once libros, entre los que se incluyen *El horizonte comunista* y *Democracy and Other Neoliberal Fantasies*.

Adrian Johnston es catedrático del Departamento de Filosofía de la Universidad de Nuevo México y Albuquerque y analista docente asistente en el Instituto Psicoanalítico Emory de Atlanta. Es autor de *Time Driven: Metapsychology and the Splitting of the Drive*, *Žižek's Ontology: A Transcendental Materialist Theory of Subjectivity*, *Badiou*, Žižek, *and Political Transformations: The Cadence of Change*, *The Outcome of Contemporary French Philosophy: Prolegomena to Any Future Materialism* y *Adventures in Transcendental Materialism: Dialogues with Contemporary Thinkers*.

Frank Ruda es investigador asociado en el Centro de Investigación Colaborativa sobre la Experiencia Estética y la Disolución de los Límites Artísticos en la Universidad Libre de Berlín. Es el autor de *Hegel's Rabble*.

Emmanuel Terray es antropólogo. Ha sido director de investigaciones en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París. Es autor de *Combats avec Méduse*, *Face aux abus de mémoi* y *Penser à droite*.

Slavoj Žižek es filósofo y crítico cultural. Es docente en la Escuela Europea de Graduados, director internacional del Instituto Birkbeck de Humanidades de la Universidad de Londres e investigador superior en el Instituto de Sociología de la Universidad de Liubliana. Entre sus libros figuran *Viviendo en el final de los tiempos*, *Primero como tragedia, después como farsa*, *En defensa de causas perdidas*, *El año que soñamos peligrosamente*, *Menos que nada: Hegel y la sombra del materialismo dialéctico* y muchos más.

ÍNDICE

En 2011 fuimos testigos (y partícipes) de una serie de acontecimientos emancipadores que sorprendieron a todo el mundo, incluidos sus agentes: desde las primaveras árabes hasta los movimientos 15M (en España) y Occupy Wall Street (en EEUU), desde la revuelta griega hasta los disturbios en el Reino Unido.
Ahora, pasado el tiempo, no pasa un día que no aporte nuevas pruebas sobre lo frágil e inconsistente que fue ese despertar, cuyas múltiples facetas muestran los mismos signos de agotamiento. ¿Qué debemos hacer en estos tiempos? Lo primero que hay que demostrar es que la insatisfacción sigue actuando soterradamente: la rabia se sigue acumulando y al final se desencadenará una nueva ola de revueltas. Por tanto, hay que dejar las cosas claras, situar estos acontecimientos en el contexto general del capitalismo global y mostrar cómo se relacionan con su antagonismo primordial.
Este libro quiere ser una contribución a ese mapa cognitivo de nuestra constelación. Para ello, reúne las intervenciones que, bajo el título «El comunismo: un nuevo comienzo», se expusieron en el marco de un congreso dedicado al concepto de comunismo celebrado en la Universidad Cooper Union de Nueva York entre el 14 y el 16 de octubre de 2011.



ISBN 978-84-460-3999-0
9 788446 039990

www.akal.com



Este libro ha sido impreso en papel ecológico, cuya materia prima proviene de una gestión forestal sostenible.

Document Outline